Prof. univ. dr. Vasile MACOVICIUC

Filosofia comunicãrii

Prof. univ. dr. Vasile MACOVICIUC

Filosofia comunicãrii

c o m u n i c a r e . r o
Bucureşti, 2002

SNSPA, Facultatea de Comunicare şi Relații Publice „David Ogilvy“
Strada Povernei 6–8, Bucureşti
Tel./fax: (021) 313 5895
E-mail: editura@comunicare.ro
www.comunicare.ro
www.editura.comunicare.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MACOVICIUC, VASILE
Filosofie / Vasile Macoviciuc. – Ediția a 2-a, rev. –
Bucureşti: comunicare.ro, 2002
p. ; cm.
Bibliogr.
ISBN 973-8376-21-1

Cuprins

Precizările autorului

Această sinteză se adresează cu precădere studenților de anul întâi – cursuri de zi şi IDD – ai Facultății de Comunicare şi Relații Publice "David Ogilvy"; cele 14 prelegeri acoperă integral programa analitică a cursului de Filosofie desfăşurat pe durata unui semestru.

Datorită numărului precis de ore destinate predării acestui curs, tematica este, inevitabil, selectivă. Am decupat acele probleme, interogații, idei şi interpretări contemporane care anunță şi facilitează asimilarea disciplinelor de specialitate, şi, în acelaşi timp, le re-semnifică valoarea în cadre teoretico-metodologice mai ample. Nu întâmplător lucrarea este – explicit sau tacit – axată pe (structurată de) complementaritatea şi tensiunile dintre filosofie şi ştiință.

Pentru analiza mai complexă a temelor din această sinteză de curs, precum şi pentru cunoaşterea altor paradigme filosofice contemporane, recomand consultarea lucrării ***"Inițiere în filosofia contemporană"*** – autor Vasile MACOVICIUC, apărută la Editura Universal-Dalsi, 1999; ediția a doua – Editura Economică, 2000.



Specificul şi rosturile filosofiei

„În timp ce în ştiinţă e vorba despre lucruri chiar atunci când se vorbeşte despre om (omul adică e privit ca lucru, aşa cum face deseori şi psihologia, care încetează atunci să fie o disciplină filosofică), în filosofie este vorba despre om, chiar atunci când se vorbeşte despre lucruri.“

(Constantin Noica)

Filosofia este – alături de ştiinţă, religie, artă – un domeniu specific al culturii, o manifestare specializată a spiritului uman. Etimologic, înseamnă *„dragoste de înţelepciune“*. Pe lângă această accepţiune, la gânditorii greci filosofia mai este definită şi în alte moduri. Astfel, din punct de vedere al obiectului, filosofia este *„cunoaştere a celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt“* – deci a temeiului existenţelor, a naturii celor ce sunt –, precum şi *„cunoaştere a celor divine şi omeneşti“*, a realităţii ultime, necondiţionate, originare, de ordinul esenţei prin care se legitimează tot ceea ce este sau poate să fie. Din punctul de vedere al scopului imediat, *„filosofia este pregătire pentru moarte“*, oferind modele de viaţă demnă, repere şi criterii valorice; evident, **întrucât nu trăim oricât, nu putem trăi oricum**. Definiţia provenită din scopurile şi aspiraţiile mai îndepărtate ale filosofiei îndeamnă fiinţa umană la *„asemănare cu divinitatea, pe cât îi stă omului în putinţă“* [1], adică la autoperfecţionare spirituală şi împlinire morală. Aceste teme de reflecţie sunt abordate sistematic şi în termeni conceptuali în cadrul domeniilor specializate ale filosofiei: ontologia (teoria generală a existenţei), gnoseologia (teoria generală a cunoaşterii), axiologia (teoria generală a valorilor), antropologia (teoria filosofică ce-şi propune interpretări de sinteză asupra condiţiei umane), praxiologia (teoria generală a acţiunii) ş.a.

I.Kant consideră că „domeniul filosofiei (...) poate fi redus la următoarele întrebări: *1) Ce pot să ştiu? 2) Ce trebuie să fac? 3) Ce pot spera? 4) Ce este omul?* La prima întrebare răspunde metafizica, la a doua morala, la a treia religia, iar la ultima antropologia. Dar, în fond, toate aceste întrebări s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima. Deci filosoful trebuie să poată determina: 1) sursa ştiinţei umane; 2) sfera aplicării posibile şi utile a întregii ştiinţe, şi, în fine, 3) limitele raţiunii. Ultima problemă este cea mai importantă, dar şi cea mai dificilă“.[2] Desigur, multe din întrebările filosofiei sunt puse şi soluţionate de către oameni în cadrele gândirii şi experienţei cotidiene, sub presiunea situaţiilor de viaţă. Însă filosofia este o sferă a creaţiei spirituale specializate care se îndepărtează sensibil de problematizările şi opiniile conştiinţei comune, fiind, deci, calitativ altceva decât acestea.

☞ Karl Jaspers face o distincţie între **începutul filosofiei** – ce se referă la aspectul istoric – şi **originea filosofiei** înţeleasă ca „izvorul de unde ţâşneşte în mod constant impulsul de a filosofa“.[3] Această sursă originară – prin care ne este accesibilă filosofia trecutului şi

legitimăm filosofia contemporană – cuprinde mai multe aspecte: *mirarea*, starea de uimire şi curiozitate din care se nasc întrebările şi cunoaşterea; *îndoiala* în privinţa cunoştinţelor dobândite îndeamnă către analiza critică şi desprinderea unor certitudini; *răvăşirea*, *dezorientarea şi sentimentul pierderii de sine* îl obligă pe om să-şi pună întrebări grave privitoare la sine însuşi şi la condiţia sa de făptură limitată, expusă incertitudinii existenţiale şi tragicului. De aceea, impulsurile către filosofare se află în orizonturile – pline de simboluri, îngrijorări şi chiar disperare – ale vieţii cotidiene.

☞ **Simţul comun.** Preocupat de probleme curente, omul obişnuit tratează viaţa firesc, cu ajutorul unor deprinderi eficiente. Apăsat de griji şi speranţe, nu-şi îngăduie maturizare gustului pentru speculaţie. De obicei, orizontul interogaţiilor sale privitoare la om şi lume se întâlneşte, uneori până la confundare, cu sfera trebuinţelor nemijlocite – ca nivel, conţinut şi soluţii. Problematizarea – când, cum şi câtă este – se iveşte în marginea evenimentelor deosebite (în bine sau în rău) şi, de cele mai multe ori, doar în măsura în care acestea cer un oarecare efort spre a fi integrate în obişnuinţe. În general, judecă în termeni de acţiune şi utilitate. Sensul vieţii nu este obsesie, nici dezlănţuire pasională, căci energiile fizice şi sufleteşti sunt orientate spre scopuri care nu permit pierderea în reflecţie. Jocul cu argumentele prea abstracte sperie, distrage de la actele ce sunt trăite ca obligaţii şi, de aceea, va fi, pe cât posibil, ocolit. Instinctul de autoconservare funcţionează suficient de bine. Acest om are simţul relativităţii; activităţile cotidiene îl iniţiază în fragilitatea celor omeneşti şi în puterile hazardului, modelându-i înţelepciunea de viaţă. Mulţi oameni consideră că prea multă teorie despre existenţa umană nu poate aduce decât prilejuri de îndoială sau chiar necazuri. Nu e vorba în această atitudine de o incapacitate: nu ne surprind, oare, reflecţiile ascuţite şi inteligente ale celui mai obişnuit om? Este, aici, mai mult o calitate decât o infirmitate: viaţa este considerată ca valoare în mod intuitiv, meritând a fi trăită chiar în lipsa unor motive adânci; viaţa, deci, e situată mai presus decât toate ideile despre ea. Acest filon de robusteţe şi alte asemenea din simţul comun arareori pot fi ignorate de opticile spirituale specializate. Vieţii cotidiene îi este specifică o legătură nemijlocită între teorie şi practică, între cunoştinţe şi acţiune; trăim sub impulsul satisfacerii trebuinţelor; de aceea, alegerea scopurilor şi a mijloacelor nu poate fi suspendată la nesfârşit pentru a face loc reflecţiei deliberative; se apelează la cunoştinţe şi instrumente valorice deja fixate şi cu eficienţă verificată. Din aceste motive, viaţa subiectivă cotidiană oscilează între decizii bazate pe motive momentane, trecătoare, inconsistente şi decizii determinate de temeiuri rigide, deşi rareori fixate conceptual (tradiţie, obiceiuri).

☞ **Conştiinţa comună** se comportă în raport cu lumea receptacular: cunoaşterea realului – înţeleasă ca oglindire a acestuia în simţurile şi gândirea omului – rămâne la stadiul constatării şi descrierii necritice a unor corelaţii empirice, a constatărilor factuale, a unor moduri de manifestare exterioară, fenomenică. Realismul bazat pe „logica simţurilor“ se îmbină cu preocuparea pentru latura normativă a vieţii şi acţiunii.

> *„Simţul comun – remarcă Lucian Blaga – apare ca o realitate psihologică spirituală. Simţul comun reprezintă o medie justă echilibrată de reacţiuni intelectuale proprii unei colectivităţi umane, aceasta înţeleasă mai curând ca masă omogenă, difuză şi fără limite precise, decât ca o organizare diferenţiată şi cu un profil deplin caracterizat. Simţul comun se constituie în virtutea unor idei asimilate de individul uman, încetul cu încetul, prin convieţuirea cu semenii săi. Simţul comun este deci în individ un exponent al sociabilităţii acestuia şi se manifestă într-o seamă de atitudini şi judecăţi ce implică anumite norme adoptate de colectivitatea umană. Colectivitatea se supune unor astfel de norme de obicei fără a-şi da seama de ele. Cu cât normele implicite ale reacţiunilor intelectuale angajează o colectivitate mai vastă, cu atât simţul comun devine un factor mai redutabil în viaţa de toate zilele a individului uman, ce face parte din colectivitate“.[4]*

Nu există, desigur, o stare pură şi permanentă a simţului comu. Deşi formele specializate de manifestare spirituală (ştiinţa, filosofia, religia, arta) depăşesc normele, judecăţile şi prejudecăţile curente, ele modifică, prin asimilare, conţinuturile vieţii şi gândirii cotidiene. De pildă, fără ca simţul comun să aibă luări de poziţie ştiinţifică, el este şi poate fi pătruns de achiziţiile ştiinţei. Opiniile obişnuite îşi pot încorpora idei şi atitudini specifice unui sistem filosofic, în măsura în care acestea se bucură de popularitate. Cu toate acestea, însă, simţul comun nu-şi depăşeşte condiţia: e receptiv la dimensiunea practic-aplicativă, la consecinţele ce-şi dovedesc utilitatea în nemijlocirea vieţii. Criteriul de validare este experienţa. Însă, „înţeles astfel, aservit intereselor de moment şi sugestiilor unei experienţe limitate, bunul simţ practic este expus în permanenţă tuturor rătăcirilor şi dezminţirilor pe care i le poate aduce însăşi experienţa de care se prevalează. Nu e nici o contrazicere în fond: căci experienţa pe care o întemeiază şi pe care o invocă e de fapt o experienţă fragmentară, superficială şi pasageră; într-un fel, expresia unui scepticism sistematic, am spune, cu privire la valoarea realităţilor morale ca şi a generalizărilor teoretice".[5]

☞ **Bunul simţ** este starea înţeleaptă a simţului comun. El codifică experienţe, tradiţii, opinii cu autoritate, deprinderi cu eficienţă dovedită, evidenţe empirice, aptitudinea de a se mula pe situaţia dată, sagacitate raţională şi pătrundere intuitivă, prudenţă în anticiparea consecinţelor posibile, măsura ferită de excese, gustul pentru armonie ce înlătură stridenţele, judecată corectă şi precizie în situaţii şi chestiuni ce se prezintă complicat, stufos. Autenticul bun simţ nu e cel care se rezumă la calcul şi reţinere, inocenţă şi echilibru modest, ci acela care emană dintr-un prea plin de experienţă. Nu-i lipseşte îndoiala, dar merge simplu, suplu şi drept la ţintă, fiind o sinteză a instrumentelor de rezolvare/depăşire a situaţiilor şi/sau chestiunilor problematice; însă această sinteză nu este una de ordinul cunoaşterii, întrucât nu are coerenţă explicativ-interpretativă, ci este de natură practic-utilitară.

Filosofia are, în raport cu simţul comun şi bunul simţ, o funcţie integratoare şi o misiune ordonatoare. În interiorul cotidianului se fixează generalizări în prelungirea experienţei colective, şi se cristalizează luări de poziţie în marginea acestora; filosofia are, însă, ca ţel explicaţia şi desfăşurarea unor argumente ce depăşesc interesul pentru finalizarea practică imediată; de aceea, devine calitativ altceva decât înţelepciunea ce-şi trage seva doar din orizontul gândirii cotidiene. Lipsa de transparenţă a tezelor filosofice în faţa vieţii nemijlocite este consecinţa unui efort constructiv: se elaborează un model de inteligibilitate a lumii şi a omului.

☞ **Există o dispunere graduală a soluţiilor** pe care oamenii le conferă problemelor ce le sunt apropiate sub raport sufletesc. Cele *existenţiale* sunt mânuite efectiv, cu o doză variabilă şi labilă de conştientizare, în practica vieţii. Contactele cu viaţa şi mediul sunt suficient de complexe, aşa încât mijloacele intelectuale ce intră în acţiune într-un moment sau altul pot fi străine unele altora ca provenienţă şi nivel de competenţă. Coexistă credinţe şi convingeri, învăţăminte obţinute pe cont propriu şi habitudini de grup, cunoştinţe mai temeinice şi valori impregnate prin forţa educogenă şi sugestivă a climatului de fiecare zi, dorinţe şi temeri ş.a.m.d. Stilul de viaţă exteriorizat pe scena convieţuirii sociale – căci, în fond, soluţiile existenţiale se confundă cu practica însăşi a vieţii, indiferent de imaginea prealabilă pe care o are fiinţa umană cu privire la sine – nu se conturează chiar întâmplător. Temeiurile sale trebuie căutate la alte niveluri. Astfel, soluţiile *empirice*, proprii simţului comun şi bunului simţ, sunt generalizări neintenţionate de experienţă colectivă îndelungată, sedimentări de obişnuinţe în jurul unor centre de interes. Nu poate fi vorba, aici, de valenţe explicative şi de coerenţă logică, ci de aglomerări de cunoştinţe, pilde, repere valorice spontan preţuite, fragmente de înţelepciune ş.a.m.d. propuse, de obicei, în

manieră apodictică; valoarea lor constă mai ales în faptul că au rezistat probelor la care viața colectivă le-a supus. Unitatea acestor elemente este dată doar de coexistența lor în spiritualitatea colectivă; împreună, alcătuiesc tabloul specific, dau tuşele de culoare locală, pitorescul uman, atmosfera afectivă şi valorizatoare în care se mişcă personajele. Dincolo de acest sistem de referință, unitatea se dizolvă: întrucât dispersia conținuturilor ce alcătuiesc soluțiile empirice cotidiene e făcută după intenții pragmatic – vitale, se poate cu uşurință constata că pot conviețui neproblematic atitudini şi idei care, din punct de vedere logic, se opun în semnificații şi finalități.

Soluțiile empirice facilitează integrarea într-un orizont valorico-normativ mulat pe exigențele nemijlocite ale vieții; de aceea, sunt utile şi eficiente, tonifiante şi limpezi. Soluțiile *teoretico-filosofice*, îşi încorporează problematica omului, o recuperează – disociind adevăratele interogații de cele false – şi inserează în registre interpretative de maximă generalitate. Simțul comun este, cum spune Blaga, „luat în răspăr“, depăşit şi corectat în ceea ce are iluzoriu. Se discern anumite structuri fundamentale ale lumii spre a propune un proiect de umanitate. Se anulează conținuturile eteroclite ale conştiinței cotidiene, deschizându-se orizonturi de aspirație valorică prin care ambiguitatea mijloacelor intelectuale de nivel comun ar pute fi înlăturată. Soluțiile teoretice, însă, nu sunt direct aplicabile. Dintr-o filosofie pot fi trase consecințe practice, dar nu e vorba de simpla mânuire a unor soluții deja existente, ci de un efort de individualizare sub semnul unor principii filosofice. De altfel, viața de fiecare zi şi praxis-ul social pun mereu ființa umană față în față cu propriul său destin, impulsionând filosofarea prin curiozitate intelectuală, îndoială, incertitudine şi angoase/drame existențiale.

☞ **Filosofia şi ştiința** sunt considerate, cel puțin de la Renaştere încoace, ca manifestări spirituale specifice, legate prin multiple şi complexe fire una de cealaltă, şi, împreună, de mediul social-istoric, specializate însă în ceea ce priveşte preocupările, temele supuse investigației şi finalitățile umane. Nu lipsesc, desigur, în peisajul gândirii contemporane opinii unilaterale, care încearcă să instituie o ierarhie valorică între aceste două tipuri de creație culturală. Astfel, pretenția, de multe ori nemărturisită, a filosofiei de a fi „regină a ştiințelor“, de a stăpâni şi coordona din sfere înalt-speculative eforturile ştiințelor particulare, se dovedeşte vană în momentul în care cercetarea ştiințifică probează că poate spera şi ajunge la performanțe de cunoaştere riguroasă fără ca să apeleze nemijlocit la îndrumare filosofică; de fapt, pentru a-şi menține creditul psiho-cultural, filosofia însăşi trebuie să aibă o receptivitate crescută față de noutăți şi achiziții explicative de ordin ştiințific. Pe de altă parte, temeiuri serioase nu are nici convingerea unor savanți că filosofia este istoriceşte depăşită, desuetă, iar tâlcurile sale ar putea fi asumate de ştiință. Disputele dintre cele două tipuri de opinii sunt lipsite de perspectivă, rămânând simple exerciții meticuloase de inteligență: ierarhia valorică este iluzorie (în fapt) şi imposibilă (de drept). Căci, de pildă, dacă filosofia s-ar preocupa numai de întemeierea şi verificarea discursului său după exigențe ştiințifice, şi-ar trăda prin aceasta tocmai misiunea şi vocația înăuntrul unei culturi: aceea de a oferi un anume tip de înțelepciune – care întemeiază, limpezeşte şi/sau construieşte lumea sensurilor ideale. Filosofia, deci, nu poate concura ştiința în privința performanțelor cognitive ce se referă la realități umane şi cosmice. La fel de puțin înzestrată ne apare ştiința atunci când se manifestă pe un teren care, prin tradiție şi specific, aparține filosofiei: sensul vieții, fericirea, libertatea, reperele axiologice ale demnității umane, raporturile om-lume receptate în termeni valorici ş.a.m.d.

Serge Doubrovsky observă că „filosofia are, în cultura contemporană, un statut cel puțin ambiguu: regină care a căzut de la putere, ea este acum ruda săracă a ştiințelor, primită din milă la coada mesei; dar, trebuie că mai pluteşte în jurul ei o aureolă a vechii puteri, de vreme ce orice concepție asupra lumii, chiar şi cele care se trag din ştiințele pozitive, ajunge până la urmă să se

proclame filosofică". Referindu-se critic la climatul potrivnic filosofiei întreținut de specializarea îngustă şi de opinii comode, autorul continuă: „Cuvântul filosofie (sau metafizică, de ce nu?), ca şi cuvântul mistic, pare unora dacă nu derizoriu, cel puțin obscen: numai să-l pronunți şi produci imediat o stupoare indignată. Dar orice viziune globală şi articulată a raporturilor pe care omul le întreține cu universul, orice sistem formal al relațiilor dintre existență şi ființă ține, dacă vrei sau nu, de filosofie. Numai că există, ca în orice alt domeniu, filosofii bune şi rele. Cele rele sunt acelea care refuză să-şi spună numele."[6]

Aceste afirmații surprind câteva puncte nodale ale raporturilor filosofie–ştiință în lumea contemporană. Ele sesizează, mai întâi, o tensiune reală între mentalitatea culturală îngust-practicistă – care apreciază ştiința ca fiind capabilă să propună soluții optime (şi certe?!?) întrebărilor perene pe care omul şi le pune în legătură cu propria sa condiție – şi, pe de altă parte, nevoia de a integra cunoştințele procurate de ştiință într-o concepție globală despre lume aptă să motiveze atitudini şi valori într-un spațiu socio-cultural. În acelaşi timp, se sugerează că filosofia şi ştiința trebuie concepute ca activități spirituale relativ autonome. Pozițiile reducționiste nu pot fi susținute convingător din punct de vedere teoretic. Atât încercările filosofiei de a-şi subordona ştiințele, cât şi ambiția ştiinței de a se substitui filosofării sfârşesc, din principiu, în eşecuri. De aceea, filosofia şi ştiința trebuie înțelese ca forme distincte ale culturii aflate în relație de complementaritate, nu de excludere, ignorare sau anulare reciprocă. Dacă luăm în considerație efectele pe care le au asupra practicii umane, iese pregnant în evidență faptul că între ele trebuie să existe o sincronizare. Falsa opoziție dintre ştiință şi filosofie apare, de cele mai multe ori, atunci când omul de ştiință nu are o pregătire filosofică temeinică, iar specialistul în filosofie nu este la curent cu rezultatele obținute de ştiință. În ambele situații este vorba de anumite deformații profesionale sau de orgolii nejustificate. Nu de puține ori, filosofia s-a dovedit a fi sub aşteptările de rigoare proprii omului de ştiință. Filosofia propune, desigur, imagini globale despre lume şi modele de viață, dar, dacă nu-şi asimilează datele cunoaşterii ştiințifice, eşuează în anacronism sau în speculație sterilă. În ce priveşte ştiința, trebuie observat că finalitatea socială şi umană a cuceririlor sale se împlineşte numai prin luarea în considerare a unor valori şi repere ideale ce sunt fundamentate filosofic. În timp ce ştiința are puterea de a înlătura multe surse de nefericire şi de a spori bunăstarea omului, filosofia veghează la buna stare a sufletului şi la buna aşezare a spiritului în ordinea lumii.

Aceste sumare observații ne conduc spre concluzia că între ştiință şi filosofie trebuie să existe o conlucrare, o unire de eforturi, iar pentru ca aceasta să fie fertilă, atât în plan teoretic cât şi practic, e necesar ca fiecare să-şi mențină specificitatea spirituală. Considerăm că evidențierea notelor distinctive va argumenta suficient faptul că, din principiu, nici filosofia nu poate lua locul ştiinței, după cum nici ştiința nu poate îndeplini, în viața unei societăți, misiunea filosofiei.

☞ **Obiectul de studiu.** La o primă aproximare, putem afirma că filosofia are un obiect de maximă generalitate. O teză, teorie sau concepție filosofică se referă la lume în totalitatea ei, oferă o imagine globală asupra existenței ca atare. „Oricât de generale ar fi unele probleme pe care şi le pune omul de ştiință – remarcă D. D. R o ş c a – şi oricât de vaste ar fi unele generalizări pe care le face el, acestea sunt totuşi parțiale în substanța lor, adică ele nu privesc realitatea, existența, ca totalitate. (...) Altfel spus, imaginea elaborată de ştiință despre realitate este constituită din fragmente de cunoaştere, oglindind porțiuni ale existenței care, oricât ar fi de extinse, sunt totuşi numai porțiuni ale ei."[7] Ştiințele particulare studiază anumite sfere, domenii ale realității – bine precizate în cazul ştiințelor constituite şi aflate în dezvoltare continuă sau mai puțin precise, cum este situația ştiințelor de graniță. Ele forează până la un anume grad de adâncime: de pildă, fizica cuantică vizează un nivel mai profund de organizare a materiei decât mecanica clasică. În

acelaşi timp, îşi decupează obiectul printr-o prismă specifică, surprinzându-i anumite fațete: de exemplu, omul ca ființă bio-psiho-socială este obiectul de studiu al mai multor ştiințe (psihologia generală şi socială, antropologia ştiințifică, anatomia şi fiziologia ş.a.m.d.) care recurg la unghiuri analitice distincte.

Atunci când şi filosofia îşi propune investigarea unei zone particulare, bine determinată, a existenței sau soluționarea unor probleme cu sferă redusă de cuprindere (de pildă, libertatea, ordinea şi dezordinea în microcosmos, evoluția omului), sunt angajate presupoziții, afirmații, trimiteri explicite sau implicite la teze ce aparțin unei imagini totalizatoare asupra existenței. O problemă particulară capătă soluții filosofice numai prin integrarea sa – evidentă sau implicită – în contexte explicative mai largi, angajând reflecții asupra lumii în integralitatea sa. Putem spune că filosofia se deosebeşte de ştiință, în primul rând, prin obiectul de studiu; filosofia este atrasă de ansamblul existenței, constituit din tot ceea ce există sau ar putea să existe, în timp ce ştiințele îşi restrâng interesul teoretic la un anume domeniu de realitate. „*Aria unei probleme filosofice* – spune L. Blaga – *constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămâne totdeauna într-un mare grad nedeterminată; din contra, o problemă ştiințifică are totdeauna o arie circumscrisă şi o zare interioară complex determinată.“*[8] Dar, chiar atunci când filosofia îşi concentrează atenția asupra unei realități distincte, ea nu devine, prin acest act, ştiință, ci rămâne tot filosofie, după cum ştiința nu poate fi erijată în filosofie, nu se substituie acesteia, atunci când aspiră să vorbească despre aspecte universale (de exemplu, teoria generală a sistemelor).

☞ **Cunoaşterea de tip ştiințific** tinde să fie cât mai obiectivă, cât mai adecvată domeniului de realitate pe care îl vizează. Datele experimentale sunt astfel interpretate şi generalizate încât cunoştințele să surprindă realitatea aşa cum este ea. Teoriile ştiințifice se constituie prin re-elaborarea trăsăturilor de forță ale fragmentului de existență studiat, în aşa fel încât modelul teoretic îi descrie şi explică invarianții structurali, mecanismul funcțional, legitățile prin care se dovedeşte a fi supus devenirii. Pentru a-şi atinge țelul, ştiința presupune o desubiectivizare, o dezantropomorfizare a procesului de cunoaştere. Desigur, omul care face ştiință este un om „total“, „întreg“, în sensul că ia contact cu realitatea printr-o multitudine de facultăți psihice: este înzestrat cu structuri raționale, imaginative, afective şi voliționale, cu anumite conținuturi subiective (sentimente, valori, atitudini etc.) ce-l caracterizează ca individualitate, ca unicat uman. Însă, atunci când face ştiință, elementele de subiectivitate sunt „puse între paranteze“, sunt lăsate de-o parte, sunt înlăturate. În schimb, sunt solicitate intens structurile raționale, logice (şi prospective, când e cazul) pentru a interpreta cât mai fidel sectorul real studiat. Sensibilitatea, opțiunile valorice, modul de a înțelege omul ş.a.m.d. nu sunt anihilate, ci doar stăpânite rațional; ele nu sunt activate pentru că ar interveni ca factori perturbatori în explicarea realului. De aceea se şi spune despre ştiință că este „rece“. În mod deliberat, ea face abstracție de factorul uman. Trebuie observat, totuşi, că tot ceea ce, aici, am numit subiectivitate (conținuturi şi structuri subiective) are un rol hotărâtor în geneza cercetării ştiințifice: alegerea obiectului, chiar selecția faptelor şi informațiilor, ataşamentul afectiv al omului de ştiință de ceea ce face ş.a. Are, de asemenea, un rol important în ceea ce priveşte finalitatea şi finalizarea umană a rezultatelor cercetării, în motivația umanistă şi întrebuințarea socială a acestora. Dar cunoştințele ştiințifice au doar conținuturi raționale cu miză explicativă. Dovadă a faptului că termenii ştiințifici au semnificații precise, riguroase, univoce, denotative. Deci, în substanța teoriei nu există adaosuri subiective, ci doar sensuri cognitive prinse în relații argumentative şi lanțuri demonstrative, menite să reproducă – la nivelul abstractizărilor constructive, nu doar reflectorii – structura şi dinamica obiectului real. De aceea, într-o lucrare ştiințifică nu afli nimic deosebit despre maniera

în care creatorul său a conceput viaţa: era optimist sau pesimist, credea că fiinţa umană e capabilă să confere sens propriilor acte sau credea în predestinare, era sensibil sau nu. Recunoşti, eventual, omul de ştiinţă după stilul de redactare: plăcut, accesibil sau mai greoi, dar aceste constatări sunt simple accesorii, pentru că stilul facilitează sau îngreunează receptarea, dar, în măsura în care este ştiinţific, nu stânjeneşte cu nimic semnificaţiile raţionale şi demonstraţia riguroasă a textului ştiinţific. Ceea ce contează în ştiinţă sunt semnificaţiile pe care limbajul le vehiculează, conţinuturile raţionale pe care le transmite; prin urmare, desubiectivizarea cunoaşterii permite ca aceleaşi înţelesuri ştiinţifice să fie traduse în limbaje relativ diferite – de la cele formale până la cele de popularizare, fără a se trăda capacitatea explicativă.

Limbajul ştiinţific, arată Solomon Marcus, manifestă o relativă independenţă faţă de expresie; în condiţiile în care „expresia ştiinţifică nu prezintă interes în sine, ea poate fi oricând înlocuită cu alta, echivalentă; ea este un simplu vehicul al unei semnificaţii“. „Limbajul ştiinţific reprezintă, în mod optim, ipostaza raţională a fiinţei umane“, posedă o sinonimie infinită, nu cunoaşte omonimia (cel puţin la nivelul textului matematic, de exemplu), are o tendinţă de artificialitate şi convenţionalism, ca „expresie a caracterului obiectiv, general şi universal al semnificaţiei ştiinţifice“, care este „fixă în spaţiu şi constantă de-a lungul timpului“. Limbajul ştiinţific are un „caracter traductibil“, „tranzitiv“, „stă sub semnul opoziţiei dintre adevăr şi fals, al rutinei, al standardizării, al stereotipiei, este dominat de elemente explicabile“. În acest tip de limbaj, „semnificaţia unui element poate fi detectată pe baza luării în consideraţie a unui context relativ mic, ea este bine determinată prin definiţii şi manifestă o tendinţă de independenţă contextuală“[9].

☞ **Idealul obiectivităţii şi valorizările tacite.** Aspirând spre maxima obiectivitate a cunoştinţelor – fapt pentru care, de pildă, nu întâmplător ştiinţele socio-umane au avut mult timp ca aspiraţie şi ideal rigoarea explicativă a ştiinţelor naturii –, ştiinţa conţine şi transmite constatări, descripţii, explicaţii. În această afirmaţie, ca şi în cele imediat anterioare, am operat, în mod deliberat, idealizări teoretice, pentru a detaşa în stare pură tendinţele, mărturisite sau nu, care fundează orice iniţiativă teoretică de natură ştiinţifică. În cercetarea ştiinţifică efectivă nu există obiectivitate pură. Cunoaşterea nu este pur spectaculară, înregistrativă, ci cuprinde elemente de valorizare, cel puţin în selecţia, ordonarea şi constatarea faptelor. Cu toate acestea, obiectivitatea deplină e urmărită şi procesual atinsă prin atenuarea intervenţiei deformatoare a factorului subiectiv. De aceea, disciplinele umaniste sunt fascinate de modelul ştiinţelor „tari“, riguroase, eventual matematice. Ceea ce devine relevant însă în contextul de faţă este şi faptul că o lege şi/sau o teorie ştiinţifică nu propun convingeri, nu indică şi nici nu sugerează cum trebuie trăită viaţa spre a fi demnă, nu spun nimic privitor la atitudinile ce merită a fi adoptate faţă de sine, lume şi oameni. Atitudinile valorice – umaniste, ideologice, morale etc. – sunt luări de poziţii afectiv-volitiv-raţionale ce se manifestă înaintea, în faţa, în prelungirea sau în apropierea cunoştinţelor ştiinţifice. Aceasta înseamnă că dimensiunea valorică este ataşată ştiinţei, dar nu aparţine substanţei spirituale ce defineşte cunoaşterea ştiinţifică. În situaţii care se abat de la această afirmaţie, contrazicând-o, s-ar părea că se află ştiinţele sociale; însă, şi în cazul acestora, opţiunile ideologice trebuie operate înăuntrul ştiinţificităţii doar în măsura în care nu slăbesc acţiunea exigenţelor de obiectivitate a cunoştinţelor, de adecvare a acestora la stările de fapt pe care le constată şi explică, ci, dimpotrivă, rămân receptive la criterii şi norme de validare ştiinţifică.

Adam Schaff, referindu-se la problema obiectivităţii adevărului istoric, apreciază: „progresul în cunoaştere şi evoluţia cunoaşterii dobândite graţie lui nu sunt posibile decât dacă se depăşesc formele concrete, de fiecare dată diferite, ale factorului subiectiv. Condiţionarea de clasă a

cunoaşterii se supune aceleiaşi reguli: formele concrete de deformare, de unilateralitate, de limitare a cunoaşterii, pe care o degenerează această condiţionare, trebuie să fie depăşite în procesul progresului ştiinţific, altfel riscând stagnarea şi pietrificarea“. Depăşirea formelor deformatoare la care duc opţiunile prealabile ale cercetătorului se împlineşte prin supunerea cunoştinţelor la proba obiectivităţii, în cel puţin două sensuri precizate de acest autor: «“este obiectivă“ cunoaşterea care reflectă (într-o accepţiune particulară a acestui termen) „acest obiect“; „este obiectiv“ ceea ce este eliberat de coloratura emoţională şi de părtinirea corelată cu aceasta»[10] Potrivit celor mai noi orientări epistemologice (K. Popper, Th. Kuhn, J. Habermas ş.a.), este considerată „obiectivă“ cunoaşterea acceptată/acceptabilă de către o comunitate de cercetători în funcţie de argumentele experimentale, logice, teoretice şi metateoretice de care dispune.

Datorită particularităţilor sale cognitive şi metodologice, ştiinţa acumulează soluţii certe şi general acceptabile, precise şi obiective, extinzându-şi progresiv domeniul de investigaţie. Ea îşi pune totdeauna probleme bine delimitate sau delimitabile pe care le rezolvă în termeni controlabili experimental, raţional şi teoretic. Aria sa tematică este legată strâns de stadii şi cerinţe ale practicii umane sau anticipă necesităţi şi stări ale acesteia. De fapt, cunoaşterea ştiinţifică are o finalitate practic-utilă imediată sau mediată. Oricât de mult ar trăi savantul cu iluzia că face doar cercetare fundamentală, că vrea să cunoască de dragul cunoaşterii, în ultimă instanţă, direct sau indirect, mai devreme sau mai târziu, descoperirile şi invenţiile teoretico-ştiinţifice produc mutaţii în raporturile practice ale omului cu natura, au impact decisiv asupra eficienţei acestor raporturi. Aşadar, prin ştiinţă urmărim să cunoaştem realitatea cât mai obiectiv pentru a o putea stăpâni cât mai eficient din punct de vedere practic. Aceasta este ţinta ultimă a cunoaşterii ştiinţifice.

☞ **Conştiinţa de sine şi filosofia.** Constantin Noica menţionează: „Omul nu trebuie părăsit prea repede, iată întâia lecţie pe care o profesează filosofia“.[11] În acelaşi sens, Petre Andrei precizează:

> *„Cunoştinţa omenească în genere tinde către două scopuri: 1. a explica lumea, universul din care facem parte; 2. a înţelege rostul existenţei noastre şi valoarea ei. Aceste două tendinţe ale sufletului ne îndeamnă să căutăm o concepţie unitară şi ultimă despre lume. Conceperea lumii nu se reduce însă numai la o explicare cauzală, empirică a lucrurilor, căci a explica universul nu înseamnă a găsi numai nişte principii ultime, pe care să le putem considera absolut valabile, necontrazise, ci aceste principii trebuie să fie nişte valori care să se impună spiritului omenesc în genere, valori prin care să legitimăm toate construcţiile minţii, în care să credem şi pe care le considerăm chiar ca ceva obiectiv, independent de noi.“[12]*

Aşadar, atunci când formulează teze generale cu privire la determinaţiile existenţei, filosofia vorbeşte, în fond, despre om: construieşte modele teoretice prin care arată ce ar trebui şi cum ar trebui să fie omul, conştientizează statutul existenţial al acestuia în raport cu tot ce îl înconjoară. Filosofia este, din aceste motive, forma superioară a conştiinţei de sine proprii fiinţei umane – aşa cum este sau poate fi pusă, dar, mai ales, aşa cum ar trebui pusă într-un anume moment istoric. Ea clarifică şi propune idealuri umane, soluţii de valoare. Vizând tocmai acest aspect, Albert Camus ne convinge că

> *„a hotărî dacă viaţa merită sau nu să fie trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei. Restul, dacă lumea are trei dimensiuni, dacă spiritul are nouă sau douăsprezece categorii, vine după aceea.“[13]*

☞ **Specificul modalităţii filosofice de cunoaştere.** O concepţie filosofică despre lume întemeiază un anumit mod de a înţelege şi interpreta locul şi rosturile omului în univers, legitimând astfel anumite luări de poziţie sufletească şi spirituală, atitudini, criterii, repere şi semnificaţii valorice.

Punctul arhimedic al oricărei creații filosofice îl reprezintă condiția umană. Generalizarea cunoştințelor ştiințifice şi a achizițiilor din celelalte practici social-istorice este făcută, în filosofie, prin raportare la acest sistem de referință. Intervin, aşadar, presupoziții, prisme valorice, conținuturi subiectiv-valorizatoare; întrucât acestea diferă de la gânditor la gânditor, de la o epocă la alta, deci întrucât structurile atitudinale aparțin sferei opțiunilor subiective, aceleaşi rezultate ştiințifice pot fi supuse unor interpretări variate, în aşa fel încât sunt invocate pentru a susține teze filosofice deosebite, chiar opuse. De pildă, concluziile antropologiei ştiințifice sunt considerate, din perspectiva unor filosofii ateiste, ca argumente decisive pentru a susține că omul este rezultatul unei evoluții fireşti, fără intervenția unui factor divin, pe scara lumii naturale. În schimb, o filosofare care îşi trage seva dintr-o credință religioasă prealabilă poate să aprecieze că întregul univers, inclusiv omul, evoluează spre un scop final stabilit de puterea divină. Este vorba, în aceste cazuri, de interpretări filosofice ale unor achiziții ştiințifice din perspectiva unor opțiuni prealabile. De fapt, filosofia nu ia niciodată ştiințele ca fiind numai ceea ce ele sunt şi îşi propun să fie, ci le foloseşte pentru fundamentarea unor atitudini, ca argumente în favoarea unor convingeri, idealuri şi/sau ideologii. Dar, cu toate că asupra aceluiaşi model ştiințific sunt posibile şi se conturează efectiv multiple viziuni totalizatoare – care îşi absorb cunoştințele pentru a-şi întemeia tezele şi atitudinile –, pozițiile şi orientările filosofice nu au aceeaşi valabilitate, aceeaşi consistență, şi, deci, nu sunt egal de îndreptățite, la fel de rezistente în fața unei analize critice a procedurilor cognitive, şi nici nu-şi pot subsuma consecințe de aceeaşi amploare.

Filosofia îndeplineşte un rol cognitiv, dar, simultan, şi unul axiologic, întrucât are totdeauna în centrul preocupărilor sale omul cu întreaga lui problematică existențială. Ea propune idealuri şi soluții valorice în fața unor eforturi de umanizare a condiției umane, a istoriei şi a insului. În timp ce ştiința oferă activităților umane, individuale şi colective, cunoştințe şi putere, eficiență, filosofia propune imagini globale despre lume care deschid orizonturi valorice şi moduri de a conştientiza locul şi rostul omului în societate, în existența universală. Filosofia îşi asumă, înăuntrul unei culturi, misiunea de ordonare şi ierarhizare a valorilor, fiind un ghid axiologic cu finalitate morală şi umanistă evidentă.

> *„Pentru a răspunde integral rostului său de a fi* – arată D. D. Roşca –*, filosofia, sprijinită în primul rând pe ştiință, dar şi pe o adâncă experiență de viață (experiență ce nu poate fi totdeauna tradusă în date ştiințifice), se străduieşte să arate nu numai ce este realitatea în general şi lumea omului în special, ci ea tinde să traseze şi o imagine despre ceea ce trebuie să fie omul şi lumea lui umană. Propune adică un ideal de realizat“.[14]*

În consecință, tezele filosofice sunt generalizări care nu pot fi controlate şi justificate până la ultimele consecințe şi argumente raționale; în aceste extrapolări, experiențele şi cunoştințele sunt depăşite prin salturi logice stimulate de factori subiectivi (emoționali, valorici ş.a.). Aceste conținuturi spirituale, deosebite fundamental de spiritul ştiinței, nu sunt totdeauna evidente: deseori sunt resimțite în etica ce se ataşează unei ontologii; însă, pot fi identificate prin analiza morfologică şi funcțională a ideației filosofice. Menționăm, în acest sens, efortul lui D.D.Roşca de a dezvălui, în *Existența tragică*, idealul uman pe care-l presupun şi îl propun acele filosofii care interpretează varietatea caleidoscopică a lumii pornind de la un principiu unic, de la o esență ce defineşte stratul autentic, originar, incoruptibil, absolut, atemporal etc. al existenței, din care este dedus (sau poate fi dedus) ansamblul caracteristicilor concrete ale existențelor individuale. De pildă, ideea ordinii universale absolute nu surprinde numai lumea aşa cum este ea, ci exprimă şi o dorință umană; omul doreşte ca lumea să fie perfect ordonată şi elimină hazardul din rațiuni subiective. Astfel: dacă acceptăm că există o ordine absolută în univers, cu ale cuvinte, că totul funcționează şi se dezvoltă conform unor legi implacabile, necesare şi

univoce, înseamnă că realitatea se comportă raţional în structura ei intimă, este rezonabilă în raport cu omul şi nu opune rezistenţă încercării umane de a o conceptualiza, de a o înţelege (este, deci, inteligibilă). Raporturile omului cu o asemenea lume sunt neproblematice în măsura în care, prin cunoaştere şi acţiune, se integrează în ordinea firii. Aşadar, se legitimează un ideal uman optimist, robust, chiar dacă naiv: postularea unei ordini universale satisface nevoia de siguranţă interioară, instinctul de autoconservare; este afirmată familiaritatea omului cu lumea, căci fiinţa omenească se simte, psihologic şi spiritual, la ea acasă într-un mediu care nu-i creează surprize, pe care îl poate cunoaşte şi anticipa. Este, aici, o viziune despre lume şi om specifică anumitor tipuri de societăţi: lente, închise, stabile, cu tradiţie puternică. Am observa că, la polul opus, ideea dezordinii universale, a haosului ce domină lucrurile şi viaţa omului, aparţine, de obicei, perioadelor istorice care, sub raportul stărilor psiho-sociologice, al mentalităţilor, predispun la nelinişti, incertitudine, sesizarea absurdului, tragicului, angoasei.

Filosofia captează totdeauna în structurile sale conceptuale aspiraţii, moduri de a percepe, pricepe, valoriza şi asuma lumea, istoria, viaţa. Direct, discret sau în secret, ea motivează valori, stări psihologice, proiecte speculative de umanitate. În capitolul introductiv din *Existenţa tragică*, D. D. Roşca precizează că întrebări de genul: „ce este existenţa ca totalitate?“, „cum poate fi integrată în viaţa umană pentru ca aceasta să merite a fi trăită?“ nu pot, din principiu, să capete soluţii definitive. Importantă este însă măsura în care eforturile de răspuns fixează formule controlabile raţional, în termeni ce nu eludează contextele culturale şi istorice. Valoarea unei sinteze filosofice este hotărâtă de perspectiva spirituală pe care o deschide, de profunzimea stratului de conştiinţă pe care îl angajează; în acest sens acţionează conţinuturi prereflexive, dispoziţii afective, accente valorico-atitudinale, năzuinţe ş.a. prin care sunt retopite fapte de experienţă curentă, cunoştinţe, fragmente din istoria gândirii etc. pentru a elabora arhitectura interioară a sintezei respective.

> *„Iată de ce o mare filosofie este, alături de icoana intelectuală a lumii, şi un mod aparte de a reacţiona în faţa existenţei considerate ca totalitate, un mod particular de a simţi, o expresie integrală a unei personalităţi spirituale“.[15]*

De aceea, în orice sinteză filosofică este important nu numai fondul cunoştinţelor înglobate, ci şi adaosul subiectiv, întrucât se ambiţionează motivarea unei atitudini moral-estetice în faţa lumii şi a vieţii. Scopul implicit sau explicit este acela de a propune o ierarhie valorică.

☞ **„Se poate face ştiinţă fără preocupări şi cultură filosofică, dar nu se poate face filosofie serioasă fără o riguroasă disciplină ştiinţifică a inteligenţei“**[16] – precizează D.D. Roşca. Desigur, filosofia propune idealuri umane, criterii valorice pentru viaţa demnă, jaloane prin care existenţa individuală capătă sens. Însă realismul proiectelor axiologice, precum şi utilitatea lor de principiu rezultă, cumva, din ştiinţificitatea încorporată în premise şi în textura ideatică a unei sensibilităţi filosofice determinate. De aceea, afirmaţia lui D.D. Roşca, anterior citată, este valabilă şi se aplică oricărei orientări şi oricărui sistem. Nu de puţine ori, opere monumentale – seducătoare încă prin atitudinile pe care le promovează şi cu mare energie spirituală – sunt depăşite pe măsura progresului ştiinţific, prezentând, eventual, numai interes istorico-teoretic. De pildă, ideea de substanţă, care desemna un substrat ultim şi invariabil a tot ceea ce există (Aristotel), atomismul – bazat pe ideea de atom ca element indivizibil ş.a.m.d. – au fost înlăturate ca interpretări eronate o dată cu descoperiri legate de structura atomului. Determinismul mecanicist a fost pus sub semnul întrebării de cauzalitatea statistică proprie microcosmosului. Filosofia care ignoră spiritul ştiinţific nu poate avea decât valoare ornamentală înăuntrul unei culturi. Filosofia are nevoie de ştiinţă, dar aceasta nu înseamnă că orice interpretare filosofică a unor rezultate ştiinţifice este permisă. Sunt valabile acelea care nu

denaturează conţinuturile cognitive şi explicaţiile procurate de ştiinţă, ci, dimpotrivă, îşi construiesc imaginile despre lume şi proiectele de umanitate în prelungirea spiritului ştiinţific şi a valorilor acestuia.

☞ **Ştiinţa actuală are nevoie de filosofie**. Argumentele în favoarea acestei afirmaţii sunt multiple. Ştiinţa de astăzi nu mai poate fi privită doar ca mijloc, riguros controlat sub raport metodologic, de procurare de cunoştinţe, ci ca un fenomen socio-cultural care determină destinul societăţilor contemporane, întrucât modifică profund viaţa socială, determinând, printr-o proiecţie exterioară în creaţii tehnice, modul de viaţă, reprezentările despre lume şi sistemele de valori. Tehnologia este, de fapt, o mediaţie concretă, materială, în care se încorporează ştiinţa; este „faţa vizibilă a fenomenului «ştiinţă».“[17]

În cele spuse până acum se află doar unul din motivele pentru care ştiinţa are nevoie de filosofie. Argumentele în favoarea acestei afirmaţii se pot, însă, multiplica. De multe ori, filosofia a jucat rolul de protoştiinţă, anticipând preocupări ştiinţifice în sfere problematice care nu erau investigate riguros. În acest sens, trebuie subliniat însuşi faptul că numeroase ştiinţe particulare s-au desprins de şi autonomizat faţă de filosofie prin constituirea şi rafinarea procesuală a instrumentelor de cercetare până la stadiul care a permis elaborări teoretice riguroase, aplicate strict la obiect; acestea, deşi pornite din şi impulsionate de gândirea filosofică, o dată constituite, nu mai cad sub incidenţa competenţei filosofice şi, mai mult, reproşează acesteia slăbiciuni, lipsă de rigoare, apetitul speculativ ş.a. De altfel, întrucât filosofia mai poate încă pregăti terenul ştiinţei, poate anticipa soluţii sau atrage atenţia asupra unor câmpuri de interes ştiinţific, ea îşi asumă, în orice caz, funcţii exploratoare.

Filosofia e necesară însuşi actului ştiinţific, în măsura în care specializarea acestuia limitează orizontul cercetării, îl îngustează excesiv, ajungându-se la o asemenea fragmentare încât comunicarea cu domenii chiar relativ apropiate este distorsionată sau blocată. Ceea ce se câştigă în adâncime, în intensitate, se pierde în extensiune; de aceea, numai filosofia poate unifica liniile de forţă ale cunoştinţelor riguroase printr-o interpretare integrală a universului. Actul filosofic participă la conştientizarea unor idei generale, privitoare la tabloul global al existenţei, pe care le propun performanţele ştiinţifice. Reputatul fizician Schrödinger menţionează în acest sens:

> *„Cunoaşterea izolată pe care un grup de specialişti a obţinut-o într-un câmp îngust nu are, în ea însăşi, nici o valoare; ea nu are valoare decât în sinteza care reuneşte cu tot restul cunoaşterii şi numai în măsura în care ea contribuie realmente, în cadrul acestei sinteze, la formularea unui răspuns la întrebarea:* ***«Cine suntem noi?»****“[18]*

Simptomatică pentru imperativul depăşirii fragmentarismului generat de însuşi progresul ştiinţific este şi audienţa de care se bucură interdisciplinaritatea. Valenţele integratoare – teoretico-interpretative şi metodologice – ale filosofiei reuşesc însă situarea eforturilor ştiinţifice într-o perspectivă umană, umanistă şi umanizatoare. În această privinţă, trebuie observat că ştiinţele particulare, utile pentru orientarea în lumea empirică, sunt neputincioase în faţa problemelor grave pe care şi le pune omul atunci când se interoghează asupra condiţiei sale, asupra sensului vieţii, a şanselor şi limitelor ce-i aparţin. Prin aceasta, ştiinţa nu este subapreciată, ci recunoscută la adevărata sa valoare. Căci, arată Malraux, *„omul nu se pregăteşte pentru el însuşi prin ştiinţă, nici pentru iubire prin ginecologie“*.[19] De altfel, ştiinţa însăşi, fără a se afla sub protecţia strictă a vreunei viziuni filosofice, prefigurează modele de inteligibilitate care schimbă radical imaginea tradiţională despre cosmos, om, lucruri, structura materiei ş.a.m.d., cu numeroase implicaţii şi complicaţii antropologice, epistemologice şi social-culturale. Deci, ştiinţa însăşi se propune şi impune spre asimilare filosofică, tocmai pentru a-i fi explicitate semnificaţiile cognitive şi umane.

> *„Funcția metafizică, proprie filosofiei* – precizează Piaget –*, ajunge la o înțelepciune şi nu la o cunoaştere, pentru că este o coordonare a tuturor valorilor, inclusiv a valorilor cognitive, depăşindu-le, însă fără a rămâne pe planul exclusiv al cunoaşterii. Pe de altă parte şi fără exagerare, se poate susține că tot ceea ce a fost produs ca valabil de filosofie pe tărâmul cunoaşterii înseşi – şi nu intenționăm câtuşi de puțin să-i contestăm imensa importanță – s-a datorat fie unei reflecții asupra ştiințelor deja constituite sau pe cale de a se constitui, fie unor inițiative fericite care anticipau posibilitatea ştiințelor ce aveau să se constituie, fapt pe care-l confirmă istoria ideilor ulterioare lucrărilor lor.“ [20]*

Filosofia însăşi ar trebui să renunțe la tratarea minimalizatoare a strategiilor ştiințifice, prin aceea că, uneori, „filosoful îşi face bucuros o imagine pozitivistă despre ştiință şi o reduce la un catalog de fapte şi de legi. Procedeele ştiinței, de asemenea, nu sunt considerate de el decât ca tehnici care permit descrierea faptelor şi stabilirea legilor.“ [21] Or, chiar dacă soluțiile la temele respective sunt întemeiate filosofic, nu e mai puțin adevărat că aportul ştiinței este şi trebuie să fie considerabil şi evaluat prin ceea ce el efectiv este.

☞ **Scientismul.** Capacitatea de rezistență a ştiințelor în fața spiritului tutelar sau speculativ al unor filosofii a luat, deseori, forma scientismului. Acesta desemnează o carență, *„o anomalie a spiritului ştiințific“* [22] – arată L u c i a n B l a g a. Orice ştiință are un domeniu legitim asupra căruia formulează legi şi teorii valabile într-un anumit sistem de referință. Performanțele actuale în această direcție nu pot fi contestate. Însă,

> *„anomalia scientistă ia ființă în general prin aceea că spiritul ştiințific devine ofensiv dincolo de limitele sale fireşti“, „se lasă să fie cuprins în ispita unei expansiuni şi încearcă a lua în stăpânirea sa teritorii care prin însăşi natura lor îi sunt exterioare“. [23]*

Această depăşire a limitelor poate avea loc în forme latente şi, până la un punct, fertile, atunci când e redusă la simplul transfer de atitudini, perspective şi metode consolidate într-un anumit domeniu de cercetare asupra altor domenii. Este însă vorba de scientism doar atunci când, o dată cu transferul de optică şi metodologie, se intentează şi o anexare a noului teritoriu; în lipsa acestor intenții anexioniste, e vorba de un proces normal şi profitabil. Scientismul este evident atunci când omul de ştiință, specializat într-o ramură, îşi revendică dreptul şi capacitatea de a explica fenomene şi procese situate în afara preocupărilor sale cu ajutorul ideilor şi teoriei din câmpul său ştiințific. În forma sa mai evidentă, scientismul aparține încercărilor de a soluționa, cu mijloace ştiințifice, probleme de ordin filosofic. Această anomalie constă, deci, în faptul că ştiința caută să se substituie filosofiei, un model explicativ de natură ştiințifică fiind erijat în teorie cu generalitate filosofică. Rezultatul nu poate fi decât un reducționism nepermis şi păgubitor. De exemplu, teoria lui D a r w i n cu privire la evoluția speciilor – încă valabilă, în anumite privințe, în sistemul său de referință – şi-a dovedit limitele atunci când a fost utilizată pentru a explica mecanismele vieții economice, politice ş.a. sau evoluția istorică; din principiu, ea nu poate să cuprindă (nu are acces la) specificul vieții sociale.

Într-o măsură ce nu poate fi neglijată, presiunile scientiste obligă filosofia la evoluție; de pildă, reacțiile antimetafizice ale empirismului logic – bazate pe reducerea gândirii la probleme de limbaj, pe o accepțiune restrictivă a semnificației şi cu o evidentă ambiție de unificare a ştiințelor –, deşi nu pot fi susținute convingător, reamintesc filosofiei exigențele autoreflexivității critice formulate într-o altă manieră de K a n t; inovațiile metodologice de tipul structuralismului – fie şi cu interpretările concluzive de tip Foucault – îndeamnă la o regândire filosofică a unor teme tradiționale: „om“, „umanism“, „valoare“ ş.a. Totuşi, în general, scientismul alterează adevăratele raporturi dintre ştiință şi filosofie. El porneşte dinspre ştiință. Excesele inverse, pornite dinspre filosofie, sunt la fel de neavenite, iar, pentru ca filosofia însăşi să fie conştientă de avantajele conlucrării cu puterile ştiinței, trebuie să se raporteze la ştiință nu numai pentru a-şi

procura informaţii noi şi cunoştinţe riguroase, ci şi, mai ales în epoca actuală, pentru a-i cunoaşte valoarea, limitele şi structurile specifice.

☞ **Actualitatea filosofiei** constă, printre altele, în *„efortul de totalizare"* [24], indispensabil culturii actuale pentru a-şi controla acele energii centrifugale care dispersează câştigurile gândirii specializate şi slăbesc articularea globală a valorilor. Demersul esenţialmente sapienţial propriu filosofiei – caracterizat prin înţelegerea atotcuprinzătoare şi autoangajarea personală – poate intra în dialog cu dimensiunile cognitive ale ştiinţei implicate în dezvăluirea ordinii cosmice. Reflecţia epistemologică şi cea ontologică pot desprinde sensuri umane latente în chiar structura cunoaşterii ştiinţifice. Căci, dacă ştiinţa însăşi – în şi prin nucleul său teoretico-metodologic – nu pare a fi capabilă să furnizeze o bază adecvată pentru sentimentul de răspundere şi de valoare care animă întreaga sa strădanie, nu este mai puţin evident că reflecţia filosofică are puterea (şi menirea) de a restitui şi explicita adevăratele semnificaţii ale puterilor cunoaşterii ştiinţifice înăuntrul culturii contemporane. Sub raportul consecinţelor umane, ştiinţei trebuie să i se recunoască rangul valoric pe care îl merită; însă, pentru aceasta, ştiinţa însăşi trebuie valorificată din perspectiva unui ideal de om-ca-atare pe care numai filosofia îl poate propune. *„Putem spune că idealul trebuie să ofere un scop dezirabil în ultimă instanţă, care să afecteze şi să atragă întreaga personalitate a omului. El trebuie să fie teoretic şi practic, spiritual şi material. El trebuie să fie pertinent întregului intercorelat al realităţii, dar trebuie să fie, de asemenea, umanizator, transformând omul şi făcându-l să fie ceea ce doreşte să fie. El trebuie să fie întotdeauna accesibil efortului omului, contrar utopiei sau himerei. Dar el nu trebuie să poată fi atins vreodată la modul absolut, deoarece ar înceta să fie ideal. Pe scurt, idealul trebuie să ofere omului un model de strădanie şi realizare care se sprijină dialectic pe sine, capabil de a fi urmărit şi de a fi realizat permanent."* [25]

Ca sinteză teoretică, demers valorizator şi proiect uman, filosofia depăşeşte terenul strict al cunoştinţelor dobândite ştiinţific, refuză rigorile de originare şi întemeiere ale cunoaşterii propriu-zise, angajându-se constructiv în înţelegerea şi interpretarea lumii şi omului din perspectiva unor categorii afective şi sensuri dezirabile care generează întregul unei culturi. De altfel, o întreagă galerie de mari gânditori – de la Kierkegaard şi Nietzsche la existenţialiştii francezi, Jaspers, Heidegger şi Gadamer – pledează pentru rosturile specifice ale filosofiei în cultura contemporană, refuzând reducţionismele scientiste practicate de pozitivism, de filosofia analitică şi, mai recent, de unele variante ale structuralismului. În acelaşi timp, prin P. Ricoeur, K.O. Apel, J. Habermas ş.a. se valorifică o fertilă complementaritate a interpretării filosofice cu progresele cunoaşterii ştiinţifice.

☞ **Filosofie şi artă.** Individualizarea (personalizarea) ideaţiei filosofice – de la vibraţia sa inconfundabilă şi stil până la tipul de întemeiere şi articulare discursivă – capătă dimensiunea artisticităţii. Însă deosebirile dintre filosofie şi artă în privinţa modurilor specifice de a-şi apropria sub raport spiritual dimensiunile reale şi ideale ale omenescului sunt evidente. Dacă sensurile generale (sau chiar universale) ale unei opere de artă transpar în şi prin concreteţea semnificantă a imaginilor – şi prin care lumea unică, imaginară a operei în cauză apare, se actualizează –, sensurile valorice şi totalizările filosofice sunt totdeauna fixate conceptual, discursiv. Strategiile artistice au ca miză tocmai dezintelectualizarea termenilor lingvistici, inclusiv a conceptelor; intuiţia, imaginarul, viziunea restituie limbajului un câmp semantic disponibil la echivoc, ambiguitate, pluralitate a liniilor de sens în receptări subiective – multiple şi, în acelaşi timp, legitime –, astfel încât dispoziţia contemplativă este amplificată şi tensionată, fără a urmări finalizarea unui interes expres de cunoaştere. Discursul filosofic apelează la categorii, aparat critic, argumente sistematice, abstracţii fără suport intuitiv; expresivitaea sa teoretică este totdeauna deosebită – ca structură şi intenţionalitate – de expresivitatea artistică.

Filosofia şi arta au în comun premisele subiective (afecte, reacţii emoţionale, năzuinţe, dispoziţii evaluative ş.a.m.d.) – care se imprimă în chiar conţinuturile unui produs spiritual – şi, pe de altă parte, rezultatele fixate ca (în calitate de) opere. Or, opera este totdeauna personalizată, este o expresie şi, deopotrivă, o măsură a individuaţiei. În acelaşi timp, filosofia şi marea artă îşi asumă iniţiativa simbolică, aspiraţia spre totalitate, absolut, ideal şi cunoaşterea adâncimilor lumii şi omului. Însă, chiar şi atunci când filosofia este contaminată – nu doar stilistic – de artă, sau când arta îşi însuşeşte fonduri ideatice de natură filosofică, produsele spirituale respective suportă (şi trebuie să se integreze în) rigorile de izbutire specifice domeniilor de care aparţin; valorizările nu se pot bizui pe simularea autonomiilor. Abia prin interiorizarea exigenţelor de autonomie poate fi revendicată performanţa creatoare. Fertilizările reciproce vin abia după aceea – sunt secunde, dar nu şi secundare, căci la fel de evident este şi faptul că filosofarea capătă timbrul originalităţii pe măsură ce valorifică – înăuntrul propriilor sale rigori – energiile stilistice şi de gândire ale artisticităţii – adică: o interioritate puternică se exprimă pe sine în ordinea ideii printr-o operă inimitabilă, cu o mare forţă de pătrundere şi sugestie dincolo de text, aidoma celei artistice; la rândul său, arta atinge alte adâncimi şi o putere simbolică sporită atunci când îşi exersează specificul pe teritorii destinate prin convenţie culturală filosofiei. Aşa cum subliniază Tudor Vianu,

> *„o filosofie redusă la cunoştinţa coordonatoare a fenomenelor, o religie simplificată la singura ei funcţiune sentimentală, o artă mărginită la unicul ei element estetic sunt alcătuiri mai sărace decât acele forme de filosofie, religie şi artă care întreţin legături între ele şi ajung, prin înrădăcinarea în terenul comun care le hrăneşte, la întreaga lor plenitudine“. [26]*

☞ **Filosofie şi religie.** În epocile de criză socială şi/sau pe durata unor tulburări interioare intense şi persistente, oamenii recurg la filosofie sau la religie în căutarea unor tehnici de salvare. Nu este vorba de un refugiu oarecare, ci de urgenţa (re)dobândirii echilibrului existenţial prin situarea şi judecarea omului ca întreg înăuntrul unei viziuni globale despre sine şi lume. La fel ca şi filosofia, religia este o manifestare spirituală foarte complexă care, prin arie problematică şi finalităţi, acoperă o gamă largă de interogaţii şi trebuinţe umane. Religiile sunt, de fapt, încercări de filosofare asupra lumii şi omului, închegate însă după alte rigori decât cele ale filosofiei propriu-zise. Aceste concepţii/viziuni sunt întemeiate pe distincţia sacru-profan.

Sacralizarea este atitudinea prin care se acordă credit psihologic necondiţionat unor realităţi considerate ca absolute. Întotdeauna existenţa umană concretă, individuală şi colectivă, funcţionează şi evoluează numai în raport cu un orizont simbolic (valori, semnificaţii, norme, modele, înţelesuri) care este valorizat spontan ca fiind absolut, originar, necondiţionat, inalterabil şi considerat ca scop suprem al actelor concrete, imperativ „sfânt“ pentru acţiune. Faţă de reperele sacre nu se acceptă îndoiala şi contraargumentele; ele sunt obiecte de devoţiune necondiţionată. Sacralizarea are sens larg, fiind practicată şi în legătură cu conţinuturi laice (idealizarea unor evenimente istorice, personalităţi, creatori, mitizarea actuală a unor personaje ş.a.m.d.). De aceea, nu orice sacralizare este de tip religios. Cea religioasă are un anume specific ce constă în conţinuturile şi valorizările aparte pe care le propune.

Miturile nu sunt încă religii decât într-un sens foarte larg. Ele propun explicaţii şi interpretări cu privire la anumite domenii şi ipostaze ale existenţei în directă legătură cu realitatea psiho-culturală a colectivităţilor umane aflate în faze concrete de evoluţie istorică. Lumea mitică propune explicaţii şi modele exemplare anumitor trebuinţe concrete de ordin colectiv. Miturile au funcţionalitate valorică, au eficienţă, în măsura în care semnificaţiile lor sunt practicate. Prin ele se concretizează opţiuni, repere, motivaţii, sensuri şi justificări valorice pentru viaţa individuală şi comunitară; au funcţie integrativă şi orientativă; asigură coeziunea de grup. Între

lumea mitului şi cea reală, deşi există diferenţe (cea mitică fiind sacră), sunt raporturi de comunicare şi resemnificare în ambele sensuri. Lumea miticului exprimă nevoia umană de orientare şi fundamentare valorică a lumii, vieţii şi actelor umane. De aceea, semnificaţiile mitice sunt direct legate de experienţa grupurilor sociale şi exprimă în forme idealizate atitudini şi valorizări concrete.

Religiile operează o netă separare, până la dedublare, a celor două niveluri de existenţă, cel al sacrului şi cel al profanului. Lumea divină este postulată prin intermediul credinţei. Credinţa este un fenomen psihologic indispensabil vieţii umane. Ea constă în fixarea afectivă a anumitor cunoştinţe, teze, judecăţi/prejudecăţi, explicaţii, valori, simboluri. Prin aceasta se obţine sentimentul de securitate interioară, respectiv de siguranţă în raport cu viaţa şi lumea. Credinţa, la nivelul vieţii cotidiene, funcţionează în forma acordării de credit şi încredere fără verificare. De aceea, chiar ştiinţa (şi filosofia) sunt practicate sub formă de credinţe, întrucât sunt preluate anumite certitudini fără a fi testate. Această credinţă este deschisă la experienţă. Credinţa de tip religios este cea prin care se postulează existenţa divinităţii şi a lumii divine. „Crede şi nu cerceta" poate fi interpretat şi în sensul că este necesar să accepţi şi să crezi în existenţa divinităţii, întrucât actul raţional (al cunoaşterii şi explicaţiei) este insuficient şi neconcludent în raport cu absolutul: este nevoie deci ca dincolo de argumentele raţionale să existe un ataşament afectiv faţă de lumea divină; prin aceasta raţiunea nu este anihilată, ci doar completată cu planul sensibilităţii; decretul afectiv are, în acest caz, semnificaţii valorice. Credinţa religioasă, în funcţie de gradul de elaborare, de conţinuturile spirituale pe care le postulează şi modurile efective de manifestare, poate avea diferite grade de intensitate. La un pol este credinţa ce utilizează semnificaţii şi experienţe laice, fiind, de aceea, naivă şi robustă, tolerantă şi eficientă sub raport adaptiv în viaţa cotidiană. De obicei, acest tip de credibilitate nu e dezinteresat, ci are mereu finalităţi practice şi implicaţii imediate pentru viaţa individului; raportul cu divinitatea, direct sau indirect, apare ca un soi de contract. Mai mult, fără a anula problemele concrete ale vieţii (interese, scopuri), divinitatea e invocată mai ales în situaţii problematice şi în raport cu anumite interogaţii care pentru fiinţa umană sunt şi par insolubile (problema infinitului, scurtimea vieţii, justiţia morală etc.). La celălalt pol se situează o credinţă intensă, fixată numai pe conţinuturile ideatice şi valorice ale concepţiei religioase, o credinţă în stare pură căreia, de cele mai multe ori, i se ataşează stări de tip mistic şi/sau exteriorizări intolerante.

☞ **Rosturi metafizice şi morale în filosofarea de tip religios.** Religia răspunde unor trebuinţe umane foarte complexe: 1. nevoi de ordin gnoseologic – cunoaşterea realităţii dincolo de aparenţele sale; religiile oferă imagini globale şi unitare ale lumii, principii şi temeiuri ale existenţei umane şi universale; 2. nevoi de ordin spiritual şi psihologic (nevoia de ideal). Marile religii propun proiecte de umanitate autentică. Lumea divină e înzestrată cu atribute şi calităţi omeneşti idealizate. Lumea divină este o formă spirituală prin care omul se cunoaşte pe sine însuşi şi îşi propune repere de autoperfecţionare, etaloane absolute ce au menirea de a propulsa experienţa profană a omului. Actul credinţei e cel prin care se instaurează un proces de automodelare psihospirituală şi morală a omului. Lumea divină propune, deci, şi conţine modele de viaţă demnă, o interpretare a rosturilor specifice condiţiei umane în raport cu universul. Sunt, aici, repere axiologice şi criterii valorice. Mai mult, este oferită o motivaţie temeinică actelor umane. De aceea, religia a avut şi are o forţă simbolică ce s-a dovedit eficientă istoric şi ferment de mare creaţie spirituală. Lumea divină este şi o instanţă morală, în sensul că propune anumite tipuri de conduită, exclude altele, împarte recompense şi pedepse, fiind un soi de frână morală. Religiile propun, în acelaşi timp, soluţii la o serie de dorinţe umane iluzorii (nemurirea). Scurtimea vieţii individuale, care este o sursă de reflecţie tragică, este anulată prin ideea unei vieţi de apoi. Religiile şi mitologiile sunt, de obicei, antitragice, pentru că anulează, convertesc

sau deturnează toate acele situații care generează marile disperări. Cel puțin intuitiv, ființa umană e tentată să caute sens (rost, tâlc, înțeles) în tot ceea ce se întâmplă. Credința religioasă anulează hazardul din lume şi din viața individuală, fapt ce are efecte reconfortante şi creează sentimentul de securitate interioară. Ființele divine sunt principii ale ordinii şi binelui. Lor li se opun principiile destructurante ale dezordinii, haosului ş.a.m.d. Lumea are o finalitate, un scop ultim de natură divină. Cursul vieții individuale nu e simplă însumare de experiențe, ci are coerență interioară sugerată prin ideea de destin. Sub raport practic şi spiritual, lumea divină are funcții compensatorii. Prin actul credinței sunt invocate puteri absolute exact atunci când puterea umană este neputincioasă. Compensațiile de ordin sufletesc sunt vizibile în experiența religioasă a unor secte: deficitul afectiv al raporturilor interumane din lumea contemporană generează experiențe religioase care practică un soi de psihoterapie de microgrup social. Sub raport psihologic, credința religioasă are funcții purificatorii şi chiar curative (terapeutice), pentru că antrenează şi declanşează procese complexe de ordin psihic: sugestie, autosugestie, reechilibrarea stărilor sufleteşti, funcțiile autoreglatorii ale concentrării, efectele unei interpolări ce îndeamnă la cunoaştere de sine lucidă şi la eforturi de automodelare. Religiile satisfac şi trebuințe umane de ordin estetic nu numai prin ritualurile pe care le practică, ci mai ales prin modul în care soluționează trebuințele de ordin sufletesc prin intermediul formulelor artistice.

☞ **Filosofia specializată** este, de obicei, caracterizată prin fondul său interogativ, mai ales prin modul în care problematizează, soluțiile fiind provizorii, relative şi valabile doar în anumite sisteme de referință. **Filosofia religioasă** este caracterizată prin atenția acordată soluțiilor, pe care le propune ca fiind definitive, stabile, absolute. În filosofarea de acest tip, trebuie făcută o distincție între problemele pe care le abordează şi, pe de altă parte, soluțiile acestor probleme. Problematica generală şi umană este aceeaşi în filosofii şi religii. Diferă însă procedurile interpretative, instrumentele de investigare teoretică, mijloacele conceptuale şi argumentative, precum şi soluțiile propuse. Religiile, de obicei, postulează aceste soluții şi le canonizează – în sensul că circumscriu rigori, norme, valori, stiluri de viață ş.a.m.d. precise şi ca fiind singurele valabile. Ca filosofare, religia vizează: probleme de ordin cosmogonic/cosmologic cu privire la originea, structura, evoluția şi finalitatea universului; probleme de ordin ontologic, prin care explică natura existenței şi a omului; factori fundamentali prin care lumea apare ca unitară; probleme de ordin antropologic. În acest sens, concepțiile religioase sunt modele ale cunoaşterii de sine a omului. Toate aceste tipuri de probleme filosofice sunt soluționate astfel încât au o dimensiune teleologică (în sensul că se acreditează ideea unei finalități în dezvoltarea universală, a unor scopuri ultime, la scara umană şi a întregii existențe). Prin implicații şi consecințele sale valorice, o concepție religioasă are funcții modelatoare, proiective şi propulsive. Religia este, ca manifestare spirituală, un mijloc de autoconstituire, autoconstruire şi perfecționare a omului (ca individ, colectivitate şi specie) în raport cu repere generale ale existenței exterioare.

Aşa cum subliniază Mircea Eliade,

> *„viața umană capătă sens prin imitarea unor modele paradigmatice revelate de ființe supranaturale“;*

ca element în structura conştiinței, „sacrul“ pune întotdeauna problema unei lumi semnificative în care viața omului este înzestrată cu sens, aşa încât

> *„reflecția filosofică a fost confruntată de la bun început cu o lume a sensului care era, structural şi genetic, „religioasă“ – şi acest lucru este adevărat la modul general, şi nu doar în legătură cu „primitivii“, orientalii sau presocraticii. Dialectica sacrului a precedat şi a servit drept model pentru toate mişcările dialectice descoperite după aceea de spiritul omenesc. Revelând ființa, sensul şi adevărul într-o lume necunoscută, haotică şi amenințătoare, experiența sacrului a netezit calea gândirii sistematice“. [27]*

De fapt, mitul este o protofilosofie articulată ca pedagogie a sensului. Religia se impune ca antropologie legitimată în raport cu transcendenţa. În felurite aşezări culturale, experienţa sacrului amplifică orizonturi existenţiale vertebrate valoric. *„Pentru primitiv, precum şi pentru omul societăţilor tradiţionale, obiectele lumii exterioare nu au o valoare intrinsecă autonomă. Un obiect sau o acţiune dobândesc o valoare, şi, prin aceasta, devin reale, deoarece participă, într-un fel sau altul, la o realitate care le transcende."[28]* Analiza şi explicitarea experienţelor intime ale „sacrului" conturează, la Mircea Eliade, o teorie închegată asupra universului simbolic prin care omul percepe, pricepe şi valorizează universul şi propria sa condiţie. „Sacrul" – în ipostază religioasă, mitică, rituală, artistică, morală – desemnează un strat de existenţă originară, autentică, incoruptibilă, necondiţionată, plină de sens, salvată de la degradare temporală, determinantă, neevidentă. Sacrul este un simulacru cultural al Absolutului, oferind etaloane, modele de exemplaritate, motivaţii, repere şi imperative experienţelor umane de fiecare zi. Dacă „sacrul" presupune şi afirmă – ca ideal şi practică a vieţii – o familiaritate a omului cu ceea ce îl înconjoară, ştiinţa modernă a spulberat misterul: cu ochi rece, fără iluzii, aspirând la obiectivitate critică, descrie natura ca pe o maşină stupidă, condusă de legi riguroase, supusă unui determinism lipsit de farmec şi surprize creatoare. Omul – „asemeni unui ţigan" [29] – trăieşte la marginea unui univers ce rămâne indiferent la speranţe şi suferinţe. Această dualitate (omul şi, la polul opus, lumea obiectivă) cultivă angoasa, sentimentul absurdului şi inutilităţii, singurătatea şi disperarea, scepticismul valoric şi dezorientarea psihologică.

☞ **Eroarea scientistă.** Explicarea lumii şi omului numai prin optica rece a ştiinţei este o anomalie, fie şi pentru simplul motiv că rămâne întotdeauna un ireductibil, o aură de mister – în lucruri, fenomene şi om – care scapă raţionalizării, opunând rezistenţă schemelor conceptuale. E greu, chiar imposibil, să trăieşti cu ideea că specia umană – aşa cum susţin interpretările făcute în prelungirea biologiei – trebuie să-şi asume statutul de apariţie, datorată hazardului pur, într-un univers total străin. Mesajele de ultimă oră ale ştiinţei pot fi înrădăcinate în experienţe psiho-socio-culturale care reactivează virtuţile simbolico-modelatoare ale sacrului. Pentru acest efort de „revrăjire" a lumii şi omului – în obişnuinţe culturale curente, dar şi în edificii filosofice –, opera lui Mircea Eliade oferă numeroase ipoteze, sugestii şi argumente.

> *„Crizele omului modern sunt în mare parte crize religioase, în măsura în care sunt o conştientizare a unei absenţe de sens. Când omul are simţământul că a pierdut cheia existenţei sale, când nu mai ştie care este semnificaţia vieţii, e vorba întru totul de o problemă religioasă deoarece tocmai religia este un răspuns la întrebarea fundamentală: care este sensul existenţei... În această criză, în această descumpănire, istoria religiilor este cel puţin ca o corabie a lui Noe a tradiţiilor mitice şi religioase". [30]*

Se observă că, în raport cu aria unei probleme – criza sensului şi a temeiurilor ultime pe care se încheagă orizonturile valorico-simbolice –, Eliade invocă un primat al religiei; istoriceşte lucrurile stau, fără îndoială, astfel; însă, dintr-un punct de vedere sistematic, chestiunea devine obiect de dispută şi concurenţă între religie şi filosofie. În acest ultim plan, dincolo de interesul întreţinut de filosofia în regim medieval, dincolo de disputele în jurul legitimităţii conceptului de „filosofie creştină", este evident că – dacă se renunţă la un europocentrism care mitizează doar anumite secvenţe ale modernităţii, şi dacă se renunţă la idealizarea clasicităţii greceşti – fondurile culturii mitologice şi religioase nu au constituit doar centre de rezistenţă şi/sau presiune în faţa filosofiei, ci, dimpotrivă, au vitalizat, au fertilizat chiar fenomenologia spiritualităţii filosofice.

☞ **Filosofie şi mit.** Se poate spune că anumite filoane mitologice şi religioase sunt încapsulate de istoria şi practica filosofiei, constituind o tradiţie încă activă în zonele prereflexive ale ideaţiei filosofice. Interpretarea universului, vieţii, istoriei şi omului angajează presupoziţii de ordin

emoțional-afectiv şi practic, scenarii valorizatoare care, în ultimă instanță, îndeplinesc funcțiile existențiale proprii mitului.

> *„Sensul precedă imaginea, intenția precedă reflecția. Redusă astfel la esențial* – subliniază Georges Gusdorf –, *conştiința mitică intervine ca un focar al formelor umane, principiul ultim al afirmațiilor noastre. Ea tinde să se identifice cu conştiința valorilor, ce reglează ființa în lume şi care se sustrage oricărei captări directe a gândirii, pentru că ea orientează orice gândire. Dacă mitologia este o primă metafizică, metafizica trebuie înțeleasă ca o mitologie secundă. Intervenția valorii consacră angajarea omului în lume, unitatea antropologiei şi a cosmologiei în supunerea lor comună față de un principiu transcendent ce defineşte condiția umană." [31]*

Miticul şi magicul se insinuează mai totdeauna în generalizările metafizice – fie ca ornamente şi efecte de stil, fie ca elemente structurale deghizate, ca scenarii/conținuturi interpretative şi valorizatoare ce suplinesc actele cognitive propriu-zise atunci când inteligența se izbeşte de (sau ricoşează față de) misterele adânci ale existenței. De altfel, A r i s t o t e l însuşi – considerând mirarea drept imbold etern al cunoaşterii filosofice – subliniază că – pe măsură ce se înaintează de la problemele situate mai la îndemână spre realități mai ample, apelând la generalități progresive – *„acela (...) care se îndoieşte şi se miră recunoaşte prin chiar aceasta că nu ştie. De aceea şi iubitorul de mituri e oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întâmplări minunate, pentru explicarea lor"*. Iar dacă menirea filosofiei este de a satisface *„nedumerirea că lucrurile sunt astfel cum sunt"*,[32] de a înlătura îndoiala şi spaima, putem accepta că, cel puțin la nivel de intenție,

> *„funcția filosofiei nu este diferită de funcția mitului. Aceeaşi intenție animă opera gânditorilor, de la Heraclit la Descartes şi la Kant. Problema nu intervine ca un joc, ci ca o interogație existențială, ca o punere în discuție a gânditorului însuşi. Omul pierdut în lume şi în timp descoperă necesitatea de a face o breşă printre circumstanțe, de a-şi stabili locul său propriu în universul infinit. Mitul reprezintă prima formă a acestei adaptări spirituale a comunității umane la mediul său. El procură o primă interpretare a lumii, o primă instalare în spațiu şi în timp. O dată sfărâmat primul unanimism comunitar, gânditorul reia, pe seama sa, cu mijloacele sporite ale reflecției, demersul statornicirii persoanei. Primejdia constă atunci în faptul că rațiunea se propune ca o posibilitate aparentă de scăpare. Universul discursului se substituie spațiului concret al existenței, iar înrădăcinarea persoanei în realitatea umană trece drept un accident sau o neînțelegere." [33]*

Tocmai pentru a ocoli o asemenea substituire de planuri, în filosofia modernă, pe lângă proiectele valorice care capătă deseori conturul unor mituri (fie şi prin ricoşeu, cum este „Supra-omul" lui Nietzsche), se impune o linie de gândire în care primează divinitatea în ipostaza de experiență existențială şi nu ca transcendență pură, strict disjunctă ordinii umane. Este suficient să facem trimiteri la operele lui S. Kierkegaard, G. Marcel, K. Jaspers.

☞ **Filosofie şi credință.** Teoriile filosofice tind spre o cunoaştere a existenței prin lumina naturală a rațiunii. Teologia propriu-zisă este o cunoaştere a lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii instruite, iluminate, lămurite prin (de către) credință; revelația ca atare conține virtual concluziile la care poate ajunge rațiunea; teologia are ca principii adevărurile precis revelate de către Dumnezeu (respectiv, dogmele sau punctele de credință) şi ca principal criteriu al adevărului autoritatea lui Dumnezeu care (ni) se revelează.

> *„Principiile filosofiei sunt independente de teologie, fiind adevăruri prime a căror evidență se impun inteligenței prin ele însele, în timp ce principiile teologiei sunt adevărurile revelate prin Dumnezeu. Principiile filosofiei îşi sunt suficiente lor însele şi nu derivă din principiile teologiei. De asemenea, lumina prin care filosofia îşi cunoaşte obiectul este independentă de teologie, fiind lumina rațiunii care se lăfăie în ea însăşi. De aceea filosofia nu este îndrumată într-un mod sigur de către teologie, şi nu mai are nevoie de teologie pentru apărarea principiilor sale." [34]*

În general, credinţa este o structură atitudinală complexă opusă îndoielii cognitive, metodologice şi existenţiale. Prin adeziuni, asumare, asentiment, fixare afectivă, ataşament, angajare interioară, spontaneitate emoţională şi volitivă ş.a.m.d. conţinuturile intelectuale sunt propuse şi primite ca instanţe deliberative şi surse de siguranţă subiectivă. Putem spune că, în calitate de componentă spirituală indispensabilă vieţii, credinţa face posibile, structurează şi însoţeşte permanent judecăţile de valoare. Cunoaşterea umană este totdeauna solidară cu şi îmbibată de presupoziţii psiho-culturale, conţinuturi pre-reflexive, năzuinţe, impulsuri, tendinţe ideale, dispoziţii emoţionale, energii obscure, tensiuni ale voinţei, presiuni vitale, trebuinţe acţionale şi adaptative; puritatea discursului raţional poate fi construită şi legitimată doar în sisteme de referinţă constrângătoare pentru analiza epistemologică. Referindu-ne, dintr-un asemenea unghi, la enunţurile filosofice, este evident că acestea – aşa cum subliniază J. Piaget – „implică o luare de poziţie vitală", ceea ce presupune depăşirea frontierelor cunoaşterii efective prin opţiuni instituitoare de sens, credinţa într-o multiplicitate de valori, în semnificaţia nemijlocit existenţială a polarizării şi ierarhiei valorice. Filosofia este o *„sinteză raţionată între credinţe, oricare ar fi ele, şi condiţiile cunoaşterii"* [35]; altfel spus, este o înţelepciune, un exerciţiu reflexiv întru căutarea adevărului (nicidecum o posesiune a acestuia). Spre deosebire de cunoştinţele propriu-zise, *„înţelepciunea"* activează – implicit sau explicit – două elemente suplimentare: *„(1) un factor de decizie sau de angajare, singurul susceptibil de a conferi un „sens" vieţii şi omului, şi (2) un ansamblu de ipoteze, susceptibile de a deveni „cunoştinţe" de îndată ce vor fi demonstrate, dar pe care, dacă vrem să trăim conform „sensului" adoptat, suntem siliţi să le admitem cu titlul de credinţă, fără a aştepta această verificare"*. [36]

Observaţiile lui Piaget sunt relevante în multe privinţe când e vorba de sublinierea unui specific spiritual în discursul filosofic; totuşi, anumite precizări mai stricte sunt necesare; mai întâi, vom sublinia că ipotezele filosofice au preponderent o intenţionalitate interpretativă structurată în termenii judecăţilor de valoare, şi, prin urmare, miza cognitivă se dizolvă şi estompează în câmpul unei hermeneutici existenţiale; de fapt, putinţa de a evolua spre o validare în calitate de cunoştinţe sau analogă cunoştinţelor ştiinţifice aparţine mai ales unor enunţuri derivate, co-laterale, întrucât principiile – ca enunţuri întemeietoare – se sustrag verificării; deci, ca „sinteză raţionată", filosofia depăşeşte simţitor cadrele experienţei şi posibilităţile de argumentare/ legitimare strict raţională. În aceste condiţii, pivotul care opune credinţa filosofică celei religioase constă în faptul că distanţarea de câmpul posibilităţilor logice şi experimentale/ existenţiale de întemeiere/justificare/argumentare/validare se produce în direcţii deosebite. Filosofia păstrează totdeauna, cel puţin ca intenţie, ideea compatibilităţii principiilor sale cu travaliul cognitiv, în timp ce religia presupune exerciţiul credinţei ca sursă de certitudine absolută în faţa transcendenţei pure pe care o postulează.

☞ **Teoria închisă.** Dacă filosofia îşi încorporează deschiderea de principiu către o raţionalizare discursiv-axiologică, religia propune şi impune un apriorism al ordinii legitime prin care se sustrage oricărei îndoieli. Raţionalitatea deopotrivă vitală şi axiologică a religiosului nu numai că depăşeşte sfera experienţelor posibile – existenţiale şi cognitive –, dar, în acelaşi timp, îi anulează definitiv puterea întemeietoare, acceptând-o numai ca instanţă aleatorie de confirmare şi primă instanţă de persuasiune. De altfel, această strategie a credinţei religioase este deseori imitată – la altă scară, în contexte diferite şi cu rezultate de altă natură – chiar de către ştiinţă şi filosofie. Werner Heisenberg argumentează, de pildă, că *„mecanica clasică este o teorie ştiinţifică închisă în sine. Ea este o descriere strict «corectă» a naturii pretutindeni unde conceptele ei pot fi aplicate"*. Criteriul de bază al unei „teorii închise" este noncontradicţia internă; noţiunile din sursă experimentală sunt precizate prin definiţii şi axiome, stabilindu-se

relațiile dintre ele astfel încât să li se poată pune în corespondență simboluri matematice între care se naşte un sistem necontradictoriu de ecuații: „mulțimea fenomenelor posibile în domeniul corespunzător de experiență al naturii se reflectă în mulțimea de soluții posibile a acelui sistem de ecuații". Câtă vreme conceptele teoretice sunt înrădăcinate în experiență, intră în complicitate cu fenomenele şi se modifică o dată cu acestea; însă, „când se axiomatizează o teorie, conceptele acesteia devin inflexibile şi se rup de experiență. Deşi sistemele de concepte precizate axiomatic corespund încă foarte bine unui domeniu de experiențe lărgit, totuşi noi nu mai putem să ştim a priori dintr-un concept fixat prin definiții şi relații cât de mult se va reuşi să se circumscrie natura cu ajutorul lui. De aceea, axiomatizarea conceptelor le limitează în mod decisiv domeniul de aplicabilitate." Werner Heisenberg rezumă conținutul de adevăr al unei teorii închise astfel:

> *„a) Teoria închisă este valabilă pentru toate timpurile; în acele domenii în care experiența va putea fi descrisă cu noțiunile acestei teorii, fie chiar şi în cel mai îndepărtat viitor, legile acestei teorii se vor dovedi mereu corecte. b) Teoria închisă nu cuprinde nici o afirmație complet sigură asupra lumii experiențelor. Măsura în care se pot capta fenomenele cu ajutorul conceptelor ei rămâne într-un sens strict incertă şi reprezintă pur şi simplu o chestiune de succes; c) În ciuda acestei incertitudini, teoria închisă rămâne o parte a limbajului nostru ştiințific şi constituie, de aceea, o parte componentă integrantă a oricărei înțelegeri de către noi a lumii." [37]*

În acelaşi sens, Carl – Friedrich von Weizsäcker concluzionează: „*o teorie închisă este o teorie ce nu mai poate fi perfecționată prin mici modificări*". [38] Pornind de la aceste precizări ce se referă expres la anumite teorii ştiințifice, Adrian – Paul Iliescu argumentează că şi teoria filosofică este o construcție conceptuală închisă, întrucât „pune la lucru un set de presupoziții şi de distincții fundamentale; ea adoptă un «referențial», un «unghi de vedere», un «plan de analiză». Acolo unde experiența permite aplicarea acestei teorii – unde presupozițiile şi distincțiile fundamentale pot fi acceptate, iar unghiul de vedere este adecvat – contribuția filosofică autentică este totdeauna valoroasă, ideile ei sunt adevărate şi nici o modificare (adăugire, amendare) nu se poate face." [39] Aşadar, teoria filosofică de bună calitate respinge acele sugestii – de natură teoretică sau experimentală – care ar obliga-o la modificări de schemă conceptual-interpretativă. Îndoiala şi riscul dezarticulării sunt înlăturate printr-o fixare afectivă intensă pe valoarea intrinsecă atribuită enunțurilor fundamentale.

Este greu de urmărit până unde pot merge asemenea similitudini – nu prea concludente, în ultimă instanță, însă, totuşi, neîntâmplătoare – între viziunea religioasă, teoria ştiințifică şi concepția filosofică. Cert este că – în grade diferite şi cu finalități ce pot fi circumscrise suficient de exact – presupun credința şi postularea afectivă, astfel încât sunt prefigurate sisteme de aşteptări în raport cu instanțele de validare – ceea ce implică suspendarea iluziei unei receptivități totale la ceea ce este dat (ca experiență, argument logic sau contraargument teoretic) şi exercițiul unei sensibilități selective, chiar discriminatorii, şi permanent dispuse la anihilarea factorilor perturbatori prin manipulare/ajustare interpretativă.

Pendulând între năzuință şi orgoliu, filosofia – mai ales cea cu pretenții de sistem închis – imită şi, de ce nu, concurează religia sub aspectul puterii de a face inteligibil ansamblul existenței, şi de a satisface nevoia de „mântuire" a omului. Filosofia, arată C. Noica, reprezintă

> *„convertirea rațiunii, primejduite de irațional, în rațiune statornică; intrarea în ordine. Cu fiecare act de-al ei, filosofia reaşează lumea în ceea ce trebuie să fie ea." [40]*

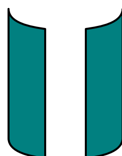
☞ **Mitul ştiinței.** Specializarea ştiințifică actuală nu pune în umbră, ci, dimpotrivă, impulsionează nevoia de filosofie. Mai întâi, pentru că, centrându-şi interesul asupra diferitelor zone şi aspecte ale universului, atinge performanțe cognitive, însă, în egală măsură, fragmentează lumea, pierzând din vedere totalitatea: „*faptul că noi suntem eliberați de vechile concepții despre lume*

atrage ştiinţa rău înţeleasă către o nouă concepţie fals ştiinţifică, care alienează libertatea noastră mai mult decât o făcea vreuna din cele anterioare". Prin ştiinţă, lume este demitizată ireversibil; reactualizarea practicilor magice şi a viziunilor animiste nu poate să însemne decât o lipsă de consecvenţă a omului faţă de sine însuşi prin trădarea şi/sau dispreţul raţiunii. „*Dar* – observă Jaspers – *demitizarea lumii este alterată dacă se aduce într-însa o stare de spirit obţinută prin moştenirea experienţei tehnice"*. De pildă, întrebuinţăm produse, aparatură, facilităţi civilizatorii create de tehnica modernă, fără ca să avem suportul elementar de cunoştinţe. Deprinderile astfel cristalizate afirmă un optimism latent care duce către mitizarea ştiinţei şi acreditează opinia că aceasta, deşi are de investigat încă multe domenii şi aspecte asupra cărora nu a ajuns să se pronunţe, nu va întâmpina piedici serioase, pentru simplul motiv că totul este inteligibil. Prin urmare, neexistând în viaţa socială curentă o „modă" a gândirii ştiinţifice – ci doar o folosire a rezultatelor sale tehnice –, se formează noi obişnuinţe mentale şi tipuri de reacţie afectivă care distrug viaţa cotidiană prin orbirea sufletului: „*vechea magie a fost înlocuită de către o gândire fără idei, cvasi-magică"*. Viziunile arhaice despre lume în cadrele cărora oamenii şi-au trăit viaţa nu au valoare pentru ştiinţă, dar nici nu pot fi zămislite sau distruse de către modelele ştiinţifice. Ele continuă să supravieţuiască şi să ofere grile, matrici, simboluri prin intermediul cărora oamenii descifrează, înţeleg, interpretează şi îşi apropie viaţa, istoria, lumea. Ştiinţa a grăbit simplificarea lor, distrugându-le aura mitică, impactul psiho-spiritual, atmosfera şi forţa de convingere. Peste tot unde pătrunde ştiinţa apar noi obiecte ale cunoaşterii şi, împreună cu acestea, sugestia reconfortantă a unei progres la infinit. Răul începe doar atunci când, în locul Existenţei (Fiinţei) ca atare, se păstrează ca semnificative pentru condiţia umană doar acele porţiuni, acele domenii, fragmente care sunt cunoscute ştiinţific, iar tot ceea ce momentan nu poate fi obiect al investigaţiei riguroase este decretat ca non-existent sau, eventual, ca, din principiu, accesibil unei cunoaşteri viitoare. Atunci – subliniază Jaspers –, „*în locul ştiinţei, se obţine o superstiţie a ştiinţei"*. [41] De altfel, o întregă galerie de mari gânditori – de la Kierkegaard şi Nietzsche la existenţialiştii francezi, Heidegger şi Gadamer – pledează pentru rosturile specifice ale filosofiei în cultura contemporană, refuzând reducţionismele scientiste practicate de pozitivism, de filosofia analitică şi, mai recent, de unele variante ale structuralismului. În acelaşi timp, prin P. Ricoeur, K.-O. Apel, J. Habermas, ş.a. se valorifică o fertilă complementaritate a interpretării filosofice cu progresele cunoaşterii ştiinţifice.

Lecturi obligatorii:

1. Martin Heidegger, *Introducere în metafizică,* Traducere din germană de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, 1999, § 2.

2. Valentin Mureşan, *Ce este filosofia?,* Editura Punct, 2000, cap.10.



Presupoziţii şi tematizări antropologice în filosofie

„În miezul existenţei are loc un conflict între a trebui şi a nu trebui, între sens şi nonsens, între raţiune şi contraraţiune, între valoare şi nonvaloare. În finit şi temporal iese la iveală, cu deosebită acuitate, că existenţa nu este doar o autorealizare lină şi rotundă a ceva ce trebuie să fie, ci că această autorealizare are loc numai prin luptă cu ceea ce nu trebuie să fie." [1]

(Johannes Volkelt)

Orice filosofie oferă – aşa cum s-a putut vedea până acum – o interpretare a Existenţei, a naturii acesteia, pornind de la anumite enunţuri privilegiate sau principii. În acelaşi timp, implicit sau explicit, propune anumite teze prin care clarifică statutul existenţial specific omului şi umanului. De fapt, în viziunea tradiţională, ontologia umanului apare ca o particularizare a ontologiei generale, deci ca o aplicaţie şi exemplificare a teoriei filosofice generale a existenţei. Perspectivele moderne şi contemporane produc o mutaţie semnificativă în sensul „regionalizării ontologiei", astfel încât problematica structurii ireductibile a condiţiei umane constituie pivotul oricărei încercări de explicare globală a existenţei înseşi. Aşadar, discursul filosofic vorbeşte întotdeauna despre om, chiar atunci când se referă la natură, lucruri, univers. Filosofia este preocupată să întemeieze interpretări globale asupra lumii şi omului pe baza unor teze, dispuse arhitectonic, în ale căror conţinuturi fuzionează elemente de cunoaştere cu dominante afective, atitudinale şi trebuinţe nemărturisite ce definesc o conştiinţă omenească integrală. *„Încercând să demonstreze ceea ce nu se poate demonstra, să dovedească lucruri eterogene gândirii şi să facă valabil ireductibilul sau absurdul, filosofia satisface un gust mediocru al absolutului"* [2] – afirmă Emil Cioran, referindu-se la tendinţa filosofiilor sistematice de a eşua în seninătate contemplativă, ocolind suferinţele reale pe care nu sunt dispuse/capabile să le absoarbă, nici să le consoleze. Specializându-se exclusiv în sensul unui interes de cunoaştere, filosofiile devin idealizatoare, satisfăcând curiozitatea intelectuală a celui care se poate mulţumi cu modele utopice unificatoare, inapte să-şi arunce rădăcinile în solul tragicului cotidian. „*O teorie filosofică despre lume* – observă, cu o detaşare uşor ironică şi tocmai de aceea pilduitoare, Anatole France – *seamănă cu lumea aşa cum o sferă pe care s-ar trasa gradele de longitudine ar semăna cu globul pământesc. Un lucru demn de admirat în metafizică este că-i ia lumii tot are şi-i dă ce n-a avut"* [3]. Însă, este, aici, riscul oricărei limpeziri teoretice care intenţionează să deschidă fiinţei umane orizonturi puternic oxigenate; în cadrele strâmte ale cotidianului, suferinţei şi precarităţilor nu se pot mânui decât mângâieri ocazionale şi tehnici ideatice de sufocare existenţială. Evadarea este posibilă numai prin suspendarea limitelor – decretate ca provizorii – şi prin ataşament faţă de o paradigmă fatal idealizatoare. Cunoaşterea filosofică este una de ruptură spirituală cu tot ceea ce încorsetează atitudinile, stânjenindu-le în tendinţa de

radicalizare. Desprinderea de concret este una cu miză lămuritoare. Utopiile latente sau exprese din constructele filosofice – irealizabile, desigur, prin structură – formulează întrebările privitoare la condiţia umană şi lume în absolut. Rostul este acela de a fundamenta sau a justifica, în termeni de maximă generalitate, o deschidere teoretică privitoare la ce este şi, mai ales, ce trebuie să fie omul. Scopul ultim constă în a creiona o boltă simbolică. De aceea, ontologia umanului este inerentă oricărui edificiu filosofic: dacă nu în manieră finalizată sau în forma unor sugestii explicative, sigur şi totdeauna acţionează cel puţin ca ferment spiritual. Enunţurile şi teoria filosofică nu au şi nu pot avea neutralitate axiologică. Ele îşi încorporează referenţialuri psiho-sociale istorice, reale şi/sau imaginare, sub forma unor presupoziţii – un set mai mult sau mai puţin coerent de presupuneri de ordin afectiv şi practic – sau sub forma implicatelor valorice – conţinuturi atitudinale, valorice situate în chiar substanţa teoretică a filosofării. De obicei, aceste sensuri primare, difuze şi confuze nu sunt asumate explicit de către filosof. Dar să ne amintim că sistemele tradiţionale cuprindeau, pe lângă teoria generală a existenţei (ontologia) şi teoria cunoaşterii (gnoseologia), o etică ce-şi propunea să vorbească despre fiinţa omenească, iar etica era considerată ca întemeindu-se pe ontologie; or, etica este, de fiecare dată, o explicitare valorico-normativă a ceea ce este deja prezent şi activ într-o viziune filosofică. În prelungire, filosofia cuprinde o serie de alte consecinţe, derivate valorice, şi, în situaţii de îndrăzneală creatoare, constructe axiologice. Aşadar, conţinutul cognitiv-spiritual propriu filosofiei poate fi pus în termenii judecăţii de valoare: el nu provine doar din pretenţii şi aptitudini constatativ-explicative, ci şi din operaţii de valorizare a lumii şi omului. Pe această cale, şi tocmai de aceea, filosofia satisface nevoia urgentă a omului de a obţine răspunsuri la întrebări ce se referă la statutul său existenţial, rostul şi, mai ales, şansele de împlinire în raport cu ansamblul existenţei.

☞ **Condiţia umană ca referenţial filosofic.** Folosind distincţiile anterioare ca instrument de analiză a operei lui D. D. Roşca, observăm că nu întâmplător nucleul tematic din *Existenţa tragică* îl constituie *„condiţia umană“*, prin care trebuie să înţelegem *„nu numai condiţia unei fiinţe economice şi politice care luptă alături de semenii săi pentru libertatea sa socială şi politică şi pentru apărarea demnităţii sale, ci înţelegem mai cu seamă condiţia omului-fiinţă spirituală, creator de valori spirituale şi capabil să transforme cu ajutorul acestora realitatea ce-l priveşte, s-o umanizeze, transfigurând-o“*. [4] Prin urmare, nu este întâmplător faptul că acest gânditor iscodeşte şi legitimează teoretic, din aproape în aproape, „caracterul absolut problematic al vieţii spirituale“, „caracterul de aventură şi miracol pe care-l arată civilizaţia şi valorile ei“, „sentimentul de constantă şi iremediabilă nesiguranţă în ce priveşte destinul nostru ca fiinţe cu nevoi spirituale“. Este prefigurat astfel traiectul întregii sale sinteze filosofice. Aceste premise şi soluţiile atitudinale de natură morală propuse sunt întemeiate pe concluziile unui discurs asupra existenţei ca totalitate. Delimitându-se, în proiectul său filosofic, de orice presiuni din partea ideologiilor practice, D.D. Roşca urmăreşte doar conturarea unui stil de viaţă: sprijinirea concepţiei tragice despre viaţă pe o viziune globală, receptivă la exigenţele spiritului ştiinţific. Mai exact, deduce caracterul tragic al condiţiei umane din constituţia esenţială şi iremediabilă a realităţii ca întreg, aşa cum este dată în experienţă. *„Pentru a câştiga în puterea de persuasiune şi-n soliditate, analizele noastre trebuie să plece, credem, de la o critică a ţintelor supreme către care tind cunoaşterea ştiinţifică şi filosofia sprijinită pe aceasta. Cunoscut fiind faptul că ideea ce ne facem despre rostul şi posibilităţile cunoaşterii determină pentru noi imperios ceea ce credem a fi însăşi substanţa obiectului cunoaşterii. În cazul de faţă, acest obiect este existenţa luată în totalitate. De structura intimă a acesteia depinde apoi în bună măsură ideea ce ne facem despre natura şi rostul vieţii omeneşti, despre locul ei în lume, despre valoarea culturii umane în genere.“* [5]

☞ **Idealul cunoaşterii.** Ținta ultimă a filosofiei, implicit a ştiințelor particulare, dacă acceptăm necesara acumulare în timp, a fost de cele mai multe ori, dacă nu mereu, cunoaşterea integrală a Marelui Tot al Existenței. Acest fapt poate fi constatat în mereu reluatele încercări, din felurite unghiuri spirituale, de a explica totalitatea şi varietatea caleidoscopică a lumii pornindu-se de la un principiu unic, de a edifica o imagine coerentă, unitară, omogenă prin postularea unei esențe unice – ca singură realitate autentică, inteligibilă – din care sunt deduse toate elementele concret-individualizate ale Existenței. Acest ideal, conchide D.D. Roşca, este nerealizabil, pentru simplul motiv că anticipă orice experiență posibilă, depăşind şi extrapolând dogmatic şi necontrolat un anume tip de experiență cognitivă: o rațiune de fapt şi nu una logică face imposibilă deducția integrală a existenței dintr-o lege unică – respectiv infinitatea spațio-temporală (cu devenirea ce i se ataşează). Dacă, de cele mai multe ori, ştiința înaintează mai prudent, filosofia, cu aspirațiile-i specifice, se grăbeşte spre generalizări de amploare, care depăşesc sfera controlabilă a experienței umane, tinde, cu orice preț, spre sinteze globale. Or, idealul cunoaşterii integrale implică presupoziții hazardate sub raportul rigorii şi testabilității; mai precis, se bazează pe credința că universul este, în structura lui intimă, rațional şi inteligibil. Se postulează, cu alte cuvinte, existența unui acord fundamental şi total între esența realității exterioare şi gândire.

> *„Omul, când a căutat să explice lumea care e în afară de el, postulând-o integral rațională şi, în măsură şi mai mare, când a formulat pe față sau numai în taină idealul de cunoaştere de care am vorbit, a atribuit implicit acestei lumi în afară de el structura pe care o are lumea inteligibilă a ideilor. A crezut, cu luciditate sau numai instinctual, că realitatea este, asemenea propriilor sale idei, sistem. A crezut că fenomenele lumii exterioare pot fi deduse unele din altele, întocmai ca ideile logice; că poate stabili lanțuri deductive pe care le va lega – mai curând sau mai târziu, nu importă! – într-un lanț unic.“ [6]*

Prin urmare, lumea e concepută ca având o ordine desăvârşită ce poate fi reconstituită, fără dificultăți insurmontabile, în plan logic, întrucât înlănțuirile cauzale sunt de implicare reciprocă, raporturile de coexistență şi succesiune fiind semnele exterioare ale unor legături interioare invariabile între fenomene; întrucât par a se manifesta aidoma unei necesități logice, sunt decretate ca fiind atemporale, supratemporale: temporalitatea este eliminată, schimbările de conținut fiind doar aparente. În structura lor intimă, aceste postulate justifică afirmații de ordin practic, moral, exprimă dorințe umane, fiind, de fapt, prelungiri în plan intelectual ale unor convingeri şi credințe ce satisfac instinctul de autoconservare. Prin ideea raționalității integrale a existenței se atribuie acesteia un sens, o finalitate, şi, în consecință, un rost vieții umane de pe poziții naiv-optimiste. Se crede, aici, că totul – lumea şi omul – posedă un sens ferm. Dacă lumea este, în structura ei intimă, rațională, ea este şi inteligibilă, nu „vrea“ să facă omului şicane, „se comportă“ rezonabil; derivă astfel îndemnul spre cunoaşterea valorilor spirituale, situate în fruntea ierarhiei culturale şi justificate în şi prin chiar legile inexorabile ale firii. Implicit, se acceptă că actul cultural este necesar, fiind receptat ca simplă prelungire a biologicului, îmbogățire şi aprofundare a acestuia; relațiile omului cu lumea sunt neproblematice, omul simțindu-se ca la el acasă, familiar cu ceea ce îl înconjoară, fapt care îl tonifică şi-i satisface nevoia de securitate interioară prin care vorbeşte, de fapt, instinctul de autoconservare. Asemenea afirmații, arată ironic D.D. Roşca, sunt „nemărginit de optimiste şi de reconfortante“.[7]

> *„Dacă e adevărat că, până azi, cunoaşterea dezinteresată în sensul absolut al termenului a rămas un ideal, şi că fundamentul prim al celei mai abstracte viziuni despre lume e clădit din secrete elemente finaliste, orice cunoaştere (filosofie ori ştiință pozitivă) examinată cu atenție se va dezvălui ca fiind, într-un anumit sens, animistă: imaginea despre lume, prezentată drept creație a inteligenței absolut dezinteresate, se va dovedi a fi construită şi din transpunerea în lumea exterioară a dorințelor noastre secrete... Mai ales din transpunerea acestora. Omul speră să obțină pe o astfel de cale realizarea nădejdilor lui milenare... Departe de noi gândul de a combate această stare de fapt. Pe care o credem, de altfel, inevitabilă. Ceea ce vrem însă este ca, luând cunoştință de ea, să căutăm să nu pierdem nici un*

> *moment din vedere că voința de a fi integral rațională nu e a existenței înseşi, ci a gânditorului: om de ştiință sau filosof." [8]*

La fel de neîntemeiat este şi postulatul invers: iraționalitatea funciară a lumii; şi el include o totalizare – irealizabilă! – a experienței, presupoziții şi implicate afective necontrolate critic. E, şi aici, o predispoziție antropomorfică a ființei umane. De obicei, epocile tulburi produc stări de incertitudine acută, singurătate interioară, sentimentul dezrădăcinării şi angoasa lipsei de sens; într-o lume opacă, obscură, potrivnică, conştiința disperă şi scapă controlul asupra unității vieții; anxietatea este urmată de frenezia pasiunilor; egoismul, ambiția, instinctul asigură triumful sau ruina; compensatoriu, se poate abdica de la independența (autonomia) personală plină de insecuritate prin acceptarea unei autorități, a unei ordini investitoare de sens; credința poate fi, de asemenea, un refugiu de compensație, căci, notează Louis Lavelle, „misticismul, în loc de a fi un elan obscur către un obiect necunoscut, este, dimpotrivă, o pătrundere a tuturor puterilor sufletului de către o prezență care le întăreşte şi le lămureşte". [9]

☞ **Comunicarea om-lume.** Analizele lui D.D. Roşca se pretează la o analiză semiotică. După cum menționează I. Lotman, „cultura presupune împărțirea realității care îl înconjoară pe om într-o lume a faptelor şi o lume a semnelor, lumi între care se stabilesc diferite relații (semiotice, axiologice, existențiale etc.)". Procesele de semnificare şi comunicare construiesc un model al lumii. Dorința umană de comunicare cu lumea – situație în care omul s-ar simți necesar acesteia, lumea fiindu-i în principiu familiară – se poate infiltra în procedurile cele mai pure, neutre ale intelectului, orientându-l către proiecții antropomorfice: receptarea întregii realități sub aspectul virtuților simbolice. Lumea îi apare, eventual, structurată aidoma unui text ce poartă

> *„un mesaj semantizat (în calitate de creator al textului poate să apară Dumnezeu, legile naturii, ideea absolută etc.). Asimilarea culturală a lumii constă în studierea limbajului ei, în decodarea acestui text şi traducerea lui într-un limbaj accesibil omului." [10]*

Postulatul raționalității integrale a existenței e prezent chiar şi atunci când se tolerează caracterul problematic al relațiilor omului cu lumea. De pildă – observă A. Camus –, tragicul grec este solar, echilibrează umbra cu lumină; deznădejdea lui Eschil înalță omul între limite, suferința fiind înnobilare şi respect al vieții, fără a îngădui credința în irațional, căci e *„în centrul universului nu găsim firavul non-sens, ci enigma, adică un sens pe care îl descifrăm prost, pentru că strălucirea lui orbeşte".* [11]

☞ **Absurdul ca imposibilitate a comunicării.** Situații istorice identificabile cu oarecare precizie îndeamnă la conceperea lumii ca non-text, ca lipsită de sens, omul fiind împins la disperare tocmai de incapacitatea acesteia de a răspunde la solicitări prin mesaje. Citez din Camus: *„Tot ce se poate spune este că lumea nu-i în ea însăşi rațională. Absurdă însă este confruntarea dintre acest irațional şi această nemărginită dorință de claritate a cărei chemare răsună în străfundurile omului".* Absurdul este un fenomen de relație caracterizat prin divorțul, incongruența, dezacordul de principiu dintre ordinea subiectivității şi ordinea realității exterioare (naturale şi sociale) care rămâne insensibilă, neutră şi/sau potrivnică intențiilor de împlinire, setei umane de absolut. Iată şi consecințele valorice pentru condiția umană: *„Absurdul nu eliberează, ci leagă; el nu autorizează toate actele. Totul e îngăduit nu înseamnă că nimic nu e oprit. Absurdul face numai ca toate consecințele actelor noastre să fie echivalente."* [12] În alte însemnări, Camus precizează că omul este"singura făptură care vrea un sens", [13] dar postulatul iraționalității nu-l întemeiază decât pe o concluzie: *„țelul fixat al vieții pare să fie insignifianța".*[14]

☞ **Valoarea.** Cunoaşterea nu reuşeşte să fie o imagine total dezinteresată a existenței. A trăi înseamnă a interpreta dintr-un punct de vedere uman, a da realității şi vieții un sens în raport cu noi şi pentru noi înşine. De aceea, orice raport subiect-obiect, inclusiv cel cognitiv, implică

elementul de valoare. Soluţiile ontologice criticate de D. D. Roşca, precum şi cele menţionate de noi mai sus, au, deci, subiacentă întrebarea:"Cum sunt posibile valorile?" Valoarea, arată Tudor Vianu, este *„expresia posibilităţii unei adaptări satisfăcătoare între lucruri şi conştiinţă", „expresia ideală a unui acord între eu şi lume care poate fi oricând realizat".* [15] Cele două soluţii unilaterale de mai sus decretează fie necesitatea valorilor şi culturii ca inclusă în însăşi structura raţională a lumii, sensul vieţii umane fiind deja dat, deci nu introdus şi construit de om, fie că situează aceste chestiuni exclusiv în planul subiectivităţii individuale, negându-le orice consistenţă, sensul autentic fiind imposibil, datorită lipsei de comunicare dintre om şi lume.

N. Hartmann subliniază că problema sensului lumii şi al vieţii este legat de valori; numai raportarea la valori, înţelegerea şi realizarea acestora conferă sens. În metafizicile tradiţionale *„sunt puse... la baza lumii principii active teleologice, şi lumea însăşi este înţeleasă după analogia omului: ca fiind condusă de inteligenţă şi de conştiinţa lucrând după scopuri".* [16] De aceea, sensul nu se pune ca problemă, întrucât prin credinţă deja i s-a dat o soluţie; el este deja prezent şi activ de la origine în întreg (lumea ca ansamblu) şi se aplică şi părţii (omului). Or, constată Hartmann, *„tocmai o lume fără sens este pentru o fiinţă ca omul singura lume cu sens; într-o lume deja fără el plină de sens, el, cu darurile sale de atribuire de sens, ar fi de prisos".*[17] Lumea care nu are un sens predeterminat este deschisă dării de sens; deci tocmai o lume lipsită de un sens global deja dat restituie omului „rolul de a fi într-însa factorul dătător de sens," [18] adică puterea autodeterminării, deciziei, prevederii, iniţierii scopurilor şi conştiinţa (resimţirea) valorilor. Lipsa de sens înseamnă pur şi simplu indiferenţa faţă de acesta; de aici, la Hartmann, ca şi la D. D. Roşca, punerea problemei sensului numai în sistemul de referinţă al condiţiei umane; tot din această determinaţie a existenţei globale rezultă şi aspectele de structură a sensului: activism axiologic, fragilitate, precaritate în timp, contextualizarea culturală, caracterul episodic, reţeaua tensionată de raportări permanente la propria sa absenţă şi la contrariul său etc. La Camus, în schimb, deşi este evidentă oscilaţia între a caracteriza lumea drept lipsită de raţionalitate şi, pe de altă parte, a o califica drept iraţională – ceea ce este cu totul altceva, întrucât e vorba nu de simpla absenţă a raţionalului, ci de activismul contrariului său –, tema absurdului dovedeşte că accentul interpretativ este pus pe înţelegerea lumii ca fiind refractară, potrivnică, structural rezistentă sensului.

☞ **Raţional şi iraţional.** D. D. Roşca, în paginile de construcţie şi reconstrucţie filosofică, evită poziţiile extreme, necontrolate şi incontrolabile atunci când desprinde acele atribute pe care existenţa-ca-totalitate le are în raport cu statutul existenţial şi cultural-axiologic al omului. Fapt de experienţă curentă e doar constatarea că lumea este, în raport cu noi, şi raţională, şi iraţională. „Prin semnificaţiile sale – observă Tudor Cătineanu – enunţul de relief *„existenţa este şi raţională şi iraţională"* angajează şi condensează toate planurile şi nivelurile sintezei din *Existenţa tragică*. Ca enunţ cristalizat, el este totodată un tipar sau o matrice, de expresie şi semnificaţie, care fixează direcţiile, dar şi limitele între care *Existenţa tragică* putea fi dezvoltată de la faza de „proiect" la cea de sinteză amplu desfăşurată." [19] Categoriile „raţional" şi „iraţional" au o ambiguitate semantică cultivată sistematic şi fertil de către autor la intersecţia şi, uneori, suprapunerea a trei planuri: ontologic, epistemologic şi axiologic. Conjuncţia lor are, mai întâi, o relevanţă ontologică: recunoaşte obiectivitatea devenirii universale şi, în consecinţă, autonomia structural-funcţională a manifestărilor existenţei în raport cu dorinţele umane de a o conceptualiza şi supune practic; raţiunea şi întâmplarea stupidă, necesarul şi contingenţa coexistă; la scară universală nu se poate accepta logic nici un determinism implacabil, nici fatalitatea haosului, ci doar unitatea ordinii şi dezordinii, devenirea creatoare. Sunt prezente, chiar în aceste teze generale, supoziţii afective:

> *„neliniştea metafizică (...) ne dă curajul blestemat să postulăm, ca singură adevărată lege a firii, eterna devenire. Şi ce altceva este, într-un anume sens, filosofic vorbind, ideea devenirii eterne, dacă nu şi proiectarea pe fond cosmic a sentimentului de permanentă insuficienţă interioară amintit mai sus?“ [20]*

Teza „existenţa este şi raţională şi iraţională“ angajează şi sensuri logico-epistemologice: lumea se supune, dar şi opune rezistenţă conceptualizării; este inteligibilă, logică şi lipsită de logică; *„inteligenţa, urcată pe noile puncte de perspectivă, a descoperit iraţionale pe care le credea complet raţionalizate şi asimilate“*; [21] de aceea, zona neraţionalizată este cantitativ mai mare decât cea supusă raţional, dar nu există formule permanente ale iraţionalului; inteligenţa *„nu rămâne în timp absolut identică în ceea ce priveşte procedeele ei şi, poate, chiar în ceea ce priveşte unele piese ale mecanismului ei de funcţionare“*.[22] Consecinţele asupra modului de a înţelege condiţia umană au ca nucleu câteva derivate axiologice: în raport cu valorile şi dorinţele omului, lumea este şi rezonabilă şi absurdă, cu sens şi fără sens, familiară, dar şi indiferentă sau iresponsabilă. Rezultă, aşadar, o tensiune între natură şi cultură, între om şi existenţa din afara lui. Valorile spirituale au un statut fragil; nu se pretează la o justificare biologică, nici nu sunt fundate pe structura intim-necesară a lumii. Ele aşază şi definesc umanul sub zodia gratuităţii.

> *„Civilizaţia nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate care ar exista între tendinţele adânci ale lumii materiale şi aspiraţiile esenţiale ale spiritului. Cultura devine câştig nesigur, venit din luptă care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale, şi nu este nici logic necesară; datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite şi în anumite porţiuni ale spaţiului infinit; şi tot aşa poate să şi dispară“.* [23]

☞ **Atitudini metafizice.** Aceste concluzii solicită, ca pas logic următor, clarificarea şi construirea unei atitudini moral-estetice în faţa lumii şi vieţii. Nu se impune de la sine tuturor spiritelor o soluţie standard. Atitudinile presupun totdeauna un adaos mintal, o interpretare a concluziilor menţionate printr-o prismă subiectivă. Faptul că existenţa este, în raport cu noi, şi raţională şi iraţională, şi rezonabilă şi absurdă nu justifică nici atitudinile naiv-optimiste, cu o robusteţe necontrolată, dar nici pesimismul, deznădejdea angoasantă. Acestea sunt mai mult reacţii psihologice decât luări de poziţie în faţa realităţii. În primul caz, tragicul condiţiei umane este anulat prin decretarea unei raţionalităţi integrale a lumii – omul fiind integrat într-o necesitate universală, cum îl îndeamnă, de altfel, trebuinţa secretă de confort interior –, iar, în al doilea caz, tragicul de substanţă este diluat în corsetul sfâşierilor interioare, frustate de repere valorice salvatoare. La D. D. Roşca, sentimentul tragic al existenţei şi neliniştea metafizică presupun asumarea demnă a precarităţilor ce ţin de condiţia noastră, angajând tensiuni generatoare de eroism intelectual, curaj moral, nobleţe sufletească şi gesturi creatoare. Imperativul eroic este esenţialmente moral: depăşeşte indiferenţa, optimismul agresiv şi deznădejdea, dar nu pentru a le îngloba, ci pentru a impulsiona responsabilitatea pătrunsă de fior liric. Fereşte omul de iluzii şi/sau confort sufletesc, îndemnându-l spre construirea sensurilor precare – gratuite, inutile în raport cu ordinea universală – prin care se conferă un rost vieţii. Ireductibilul existenţial al umanului e dat de iniţiativa-creatoare-de-valori. Instituirea universului istoric şi cultural este indiciul transcenderii naturii şi biologicului prin umanizare.

În acest context, trebuie reamintită opţiunea lui D. D. Roşca pentru ***primatul valorilor spirituale***:

> *„atitudinea de simpatie şi încurajare a inutilului a fost şi este principalul agent creator de cultură înaltă“. [24]*

Gratuitul este cauza generatoare a utilului: cunoaşterea ştiinţifică produce mutaţii în tehnică, iar practica este neputincioasă dacă îşi desconsideră temeiul teoretic. Inutilul este specific speciei umane; omul depăşeşte apăsarea tiranică a nevoilor biologice prin creaţie culturală şi idealuri morale, acestea fiind calităţi ireductibile, nejustificabile biologic.

„Mitul utilului“ constă într-o extensiune a utilității nemijlocite din sfera activității economice – „unde-şi are rostul de valoare determinantă“ – în alte domenii – culturale: cercetare ştiințifică, creație artistică şi filosofică, ideal de viață – unde – în măsura în care se erijează în criteriu de validare axiologică –, *„departe de a deschide orizonturi largi inteligenței, încurcă şi întunecă lucrurile“*. [25] Sursele acestei confuzii valorice în societatea europeană – „americanizată“ ca stil de viață – se află în utopiile tehnicii moderne şi ale lui homo oeconomicus. Progresul material – transformat, din mijloc, în scop absolut şi nouă religie a civilizațiilor moderne – înclină să ridice satisfacția materială la rangul de etalon suprem al împlinirii omului, venerând utilitatea ca prismă de apreciere a comportamentului şi relațiilor interumane. Apare, astfel, iluzia că „sensul vieții trebuie căutat şi găsit în augmentarea nesfârşită a confortului fizic şi în multiplicarea crescândă a trebuințelor economice“. [26] Difuziunea la scară socială a conduitei instrumentale apasă asupra conştiinței insului, „descurajând şi făcând să se vestejească orice intenție de creații în domenii a căror utilitate directă nu este întrevăzută imediat“. [27] Viața interioară dincolo de util, idealurile morale apar drept „încurcă-lume şi deplorabile strică-socoteală“. [28] Mentalitatea pragmatică a răsturnat o scară de valori spirituale, umaniste, transformând făptura umană în sclav al mijloacelor de trai, incapabil să-şi trăiască viața în profunzime.

La D. D. Roşca, gratuitul, inutilul nu au sens absolut: indică ceea ce prin conținut şi orientare depăşeşte utilitatea mărunt-egoistă, îngustă; de aceea, este vorba de un gratuit de care umanitatea nu se poate dispersa. Utilitatea este o valoare-mijloc, o condiție necesară pentru realizarea unor valori superioare. În această calitate, nu-i poate fi negat aportul în clădirea civilizațiilor moderne. Eronată este doar considerarea sa ca etalon universal căruia ar trebui să i se subordoneze valorile morale, umaniste, reducând astfel idealul de viață la eficiența găunoasă a unei maşini producătoare de confort pentru corp şi lene pentru spirit.

☞ **Rostul filosofiei.** Putem afirma, în concluzie, că un sistem filosofic propune un model al lumii. Interpretarea temeiurilor existenței şi a ordinii universale oferă, în acelaşi timp, deschideri teoretice în direcția înțelegerii specificului ordinii umanului. De fapt, cunoscând şi explicându-şi lumea, omul capătă conştiință de sine.

> *„Istoriceşte – remarcă C. N o i c a –, ni se pare că ori de câte ori şi-a pus problema îndreptățirii proprii, filosofia s-a ridicat la trei tipuri de certitudine, care sunt tot atâtea luări de „conştiință de sine“. De la început ea iese deci din teoretic pur; căci luarea de conştiință de sine nu e o conştiință teoretică, ci un demers practic, fundamental chiar pentru exercițiul acestei cunoaşteri. Iar certitudinile filosofiei se vor grupa în jurul a trei tipuri de demersuri, adică trei izvoare:*
> – *conştiința existenței sinelui ca om;*
> – *conştiința existenței îngrădite a omului;*
> – *conştiința posibilității de-a ieşi din situația de îngrădire a omului“.* [29]

Prin filosofie, omul îşi conştientizează şi asumă propriul său statut de ființă conştientă, liberă şi precară, subiectivă şi practică, rațională şi valorizatoare.

Prin conținuturile pre-reflexive, non-raționale pe care le încorporează, discursul filosofic proiectează asupra lumii dorințe, aspirații, nevoia de securitate interioară şi împlinire; îngrădirile omenescului devin astfel suportabile, îmblânzite, semnificate. Deşi arareori mărturisesc, modelele ontologice exprimă şi altceva decât un orgolios interes teoretic: dacă nu aversiune, cel puțin spaime şi îngrijorări în fața hazardului, teama de haos. L. B l a g a intuieşte precis: omul refuză să accepte că viața sa este ignorată de restul universului. Spiritul instituie un câmp de tensiuni între sine şi ansamblul existenței, ambiționând limpezirea unor linii de forță pe care merită să fie lansate ispitele sensului – în ipostaza lor gravă, ca trebuință de rost; în formula intensității sufleteşti, ca fericire, fie şi prin disprețul față de precarități pe cât este în putință; prin complici-

tatea semenilor la confirmarea propriei noastre valori (ca glorie sau simplu succes). Deşi construstele filosofice refuză să recunoască, nevoia de satisfacţie interioară (fericirea) şi nevoia de reuşită şi aprobare (succesul) sunt interogaţii secunde (nu şi secundare!) legate de sens: adevărata realitate se află acolo unde omul află maxima valoare prin care viaţa îşi dobândeşte rostul.

☞ **Paradigme filosofice ale umanului.** Cele două modele ontologice relevate de analizele lui D. D. Roşca – respectiv, mitul raţionalităţii integrale a existenţei şi, la polul opus, credinţa într-o dezordine totală a lumii, cu toate consecinţele lor axiologice şi existenţiale – permit interpretări de adâncime ale unor secvenţe istorice din filosofia europeană. Astfel, clasicitatea greacă tratează lumea şi viaţa ca texte, ca existenţe raţionale şi inteligibile. Filosofia greacă este vertebrată de credinţa în caracterul infailibil al raţiunii; de altfel, se acceptă un Logos care articulează armonic existenţa universală; într-un alt plan, se consideră că omul însuşi se diferenţiază de celelalte specii tocmai prin dimensiunea spirituală care poate impune vieţii sufleteşti şi trupului anumite autoconstrângeri care asigură devenirea sub semnul virtuţii. Acest cult al raţiunii universale şi omeneşti este prezent la eleaţi, pitagoreici, Platon, Aristotel – în interpretări metafizice, cosmogonice şi morale. Ciclul elenistic năruie tocmai mitul raţiunii atotputernice; stoicismul, epicureismul şi scepticismul sunt încercări târzii de a salva căderile într-un relativism din ce în ce mai problematic; încrederea în raţiune şi ideea de ordine universală sunt invocate doar ca mijloace de compensare şi de sustragere de la agresiunea unui haos extern spre a obţine autonomia voinţei şi vieţii personale. Ieşirea din criză se va face prin lansarea unui nou model cultural, structurat de credinţa creştină. Dacă raţiunea se dovedeşte din ce în ce mai neputincioasă şi incapabilă să ofere certitudini existenţiale, acestea vor fi procurate pe calea credinţei în Dumnezeu. În timp, instituţia religioasă – respectiv, biserica în calitate de instrument al fixării eficiente psiho-social a credinţei – va deveni infailibilă. Renaşterea idealizează antichitatea greco-romană. Perspectiva teologică asupra condiţiei umane începe să fie înlocuită de o antropologie laică deschizătoare de noi şi variate orizonturi interpretative. Pe un asemenea filon, vor apărea contribuţii ce se integrează unei ontologii a subiectivităţii.

În gândirea filosofică modernă şi contemporană, tema subiectivităţii este predominantă în abordarea umanului. Pe lângă gândirea politică liberală, care acordă un statut şi un rol privilegiat individualităţii, trebuie reţinute reflecţiile lui Blaise Pascal privind fragilitatea fiinţei umane, îndoiala metodică a lui R. Descartes, analiza kantiană a structurilor a priori ale sensibilităţii, intelectului şi raţiunii care fac posibilă cunoaşterea ş.a.m.d. Fenomenologia lui Husserl caracterizează omul ca fiinţa dătătoare de sens. De la S. Kierkegaard la existenţialişti şi filosofia existenţei, subiectivitatea este abordată în termenii îndoielii existenţiale. De altfel, orientarea existenţialistă exprimă angoasele şi incertitudinile omului contemporan; după diagnosticul lui Nietzsche privind „moartea lui Dumnezeu" – în sensul eroziunii culturale a forţei simbolice oferite de credinţa religioasă şi ca refuz al oricărei metafizici –, omul se desparte de paradigmele absolutului şi intră în criză în raport cu sine însuşi.

O schimbare radicală de perspectivă şi problematică în modul de a concepe ordinea omenescului se produce nu atât prin reflecţiile epistemologice de tipul filosofiei analitice, ci prin entuziasmul provocat de structuralism şi, în prelungire, de semiotică. Este vorba de perspective ştiinţificizante care dislocă întreaga tematică a filosofiei conştiinţei, subiectivităţii şi sensului prin studiul sistemelor de semne. Dacă, prin Heidegger, tradiţia umanistă – renascentistă, ca elaborare – intră în umbră prin accentul pus pe investigarea Fiinţei, structuralismul – nu atât în ipostaza sa metodologică, cât în varianta, greu controlabilă, filosofico-ideologică – postulează că omul concret este un «mit», o «invenţie» culturală recentă; Foucault anunţă «moartea omului»;

Althusser îl dizolvă în structurile sociale (în care primează relațiile de producție), Lévi-Strauss în codurile culturale, iar J. Lacan în structurile psihologice ale inconştientului (care este organizat ca un limbaj). Urmează, în avalanşă, «moartea sensului» – prezentă, de altfel, şi în variantele laice ale existențialismului-, «moartea semnului» (J. Derrida), dispariția marilor discursuri teoretice totalizante (J.F. Lyotard) ş.a.m.d. Disoluția omului ca subiect schimbă paradigma realului; acesta este conceput de Gilles Deleuze ca fiind un câmp anonim, fără subiect şi fără individualitate, astfel încât subiectivitatea se estompează înăuntrul unui câmp de individuații impersonale.

Nu credem că între interpretările existențialiste şi noile strategii teoretico-metodologice de tipul structuralismului ar trebui făcută o opțiune definitivă. Bănuim chiar o complementaritate de adâncime, dincolo de suprafața polemicilor mai mult sau mai puțin ocazionale, pătimaşe şi/sau obtuze. Metoda structurală şi structuralismul au performanțe de netăgăduit în studiul «aptitudinii umane de a semnifica». Pe de altă parte, este evident că umanismul şi, în general, filosofia umanului trebuie să depăşească stadiul literaturizării şi al hermeneuticilor precritice. Posibilele joncțiuni paradigmatice rămân a se împlini, chiar dacă filosofările post-structuraliste nu par a fi deloc încurajatoare.

Dacă anticii – mai ales prin Platon şi Aristotel – au impus gândirea umanului în termenii înălțători ai imboldului către virtute – inclusiv în ipostaza de „făptură politică“, deci de ființă care practică o moralitate publică în vederea cultivării individualității cetății –, iar reflecția teologică a oscilat între umilirea omului şi şansele sale de îndumnezeire, este evident că, pe fondul interesului aparte acordat de Renaştere individualității, un punct de referință îl reprezintă caracterizările paradoxale pe care le propune Blaise Pascal:

> *„Ce himeră mai este şi acest om? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicții?! Judecător al tuturor lucrurilor; imbecil vierme de pământ; depozitar al adevărului; îngrămădire de incertitudine şi de eroare; mărire şi lepădătura Universului. Dacă se laudă, eu îl cobor; de se coboară, îl laud şi-l contrazic mereu până ce reuşeşte să înțeleagă că este un monstru de neînțeles“.* [30]

Registrul tragic al ființei umane este adâncit de meditația kierkegaardiană privind «angoasa» şi «disperarea», «paradoxul» (Sartre), «ambiguitatea» (Simonev de Beauvoir), «absurdul» (Camus) ş.a.m.d. Prin Hobbes – *«Homo homini lupus»* – şi David Ricardo – cu distanța dintre *«homo oeconomicus»* şi *«homo moralis»* (sau «sufletul frumos», cum va spune Hegel) – se indică un primat al valorilor utilității în sistemul valorilor vieții, consacrat de pragmatism; pe acelaşi filon, dar în cu totul alte contexte, se prefigurează «supraomul» lui Nietzsche în opoziție cu «turma». Prin Freud, omul începe să fie definit ca «animal cu complexe», supus refulărilor instinctuale şi, în consecință, funcției decisive a inconştientului în dinamica vieții psihice. Din perspectiva lui Heidegger, omul este «ființă – pentru (întru) – moarte».

Se poate spune că starea de insuficiență a omului în raport cu omenescul din sine însuşi relevată în paradigmele filosofice ale contemporaneității oscilează între simbolul Golgotei şi mitului lui Sisif, cu tendința de fixare definitivă pe ultimul termen. Este, de fapt, calea parcursă de la Kierkegaard – pentru care credința, amplificată de experiențele tragice ale interiorității, este indiciul saltului către autenticitate – la Camus – pentru care sfidarea absurdului este unica sursă de fericire şi sens.

☞ **Mutații paradigmatice.** Numeroase polemici – ale căror efecte culturale sunt încă active – au reuşit să impună părerea că – în privința modurilor actuale de abordare teoretică a sferei umanului – ar exista numai o miză: „pro sau contra subiectivității“, care legitimează la modul absolut o disjuncție: „structuralism sau existențialism“, tradusă ideologic în schema: „umanism

sau antiumanism“. Am observa, deocamdată, că această sedimentare a mizelor teoretice are o valabilitate restrânsă şi localizabilă: a fost posibilă în (şi produsă de) climatul socio-cultural francez postbelic, datorită polarizării unor tendinţe, explicabile contextual şi istoric, până la transformarea diferenţelor în surse de conflict – pe de o parte, nevoia de (şi intenţiile axate pe) organizare, instituţionalizare, re-structurare, iar, pe de altă parte, reeditarea unei tradiţii de libertate, filosofie a spiritului, recunoaştere a subiectivităţii şi angajării interioare. În măsura în care disputa existenţialism–structuralism a beneficiat de implicarea unor nume sonore (de la J. P. Sartrela M. Foucault, Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan ş.a.), a reuşit – în parte, şi datorită calificativelor ideologice influenţate, direct sau discret, de marxism – să acapareze o gamă problematică pe care însă o rezolvă sub presiuni conjuncturale. De aceea, dincolo de expansiunea structuraliştilor şi de replierea ideaţiei existenţialiste, credem că trebuie luată în consideraţie chestiunea de fond: cea referitoare la amploarea specializărilor metodologice contemporane – însoţite de tematizări epistemologice şi inflexiuni metafizice – în orizontul cărora este (re)gândit specificul ireductibil al umanului. Câmpul disputelor şi promisiunilor actuale este articulat de inovaţii conceptuale şi înstăpâniri tematice ce-şi au sursa în lingvistica structurală, în semiotică şi hermeneutică.

Teritoriul ştiinţelor spiritului suportă succesive segmentări specificatoare prin autonomizarea psihologiei, istoriei, sociologiei şi antropologiei,

> *„Schimbarea de paradigmă pe care o reprezintă trecerea de la o filosofie a conştiinţei la o filosofie a limbajului constituie* – aşa cum sesizează J. Habermas – *o tăietură (epistemologică – n.n.) la fel de profundă ca şi ruptura cu metafizica. Semnele lingvistice treceau până acum drept instrumente şi accesorii ale reprezentărilor: de acum înainte, regnul intermediar al semnificaţiilor simbolice dobândesc o valoare proprie. Relaţiile dintre limbaj şi lume sau dintre propoziţie şi stările de fapt (pre-)iau ştacheta relaţiilor între subiect şi obiect. Operaţiile de constituire a lumii, care erau apanajul subiectivităţii transcendentale, sunt luate în grijă de către structurile gramaticale. Munca reconstitutivă a lingviştilor ia locul unei introspecţii greu controlabile. În sfârşit, regulile după care se înlănţuie semnele, se formează frazele, se produc enunţurile pot să fie desprinse din configuraţiile lingvistice care sunt, ca să spunem aşa, realităţi ce se oferă ochilor noştri.“ [31]*

Alături de caracterizarea gândirii filosofice contemporane ca fiind postmetafizică (J. Habermas) – de fapt, rezultanta unor poziţii antimetafizice (I. Kant, pozitiviştii ş.a.) şi a unor eforturi de construcţie filosofică pe fundalul demitizării sistematice a vechilor arhitecturi metafizice (proces accentuat de posteritatea lui F r. Nietzche) – trebuie avută în vedere o rupere de echilibru între dezvoltarea ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor privitoare la om. Tendinţa de a identifica întreaga cunoaştere cu structura categorială a raţiunii elimină sau eclipsează alte moduri prin care spiritul se raportează la sine şi la tot ceea ce se află în afara sa. În consecinţă, omul modern este sfâşiat de intersectarea a patru mişcări ale spiritului (Daryush Shayegan) [32]: 1) ***instrumentalizarea gândirii*** – dispreţul pentru contemplaţie, devalorizarea arhetipurilor iraţionalului, obsesia şi iluzia obiectivităţii ultime; 2) ***matematizarea lumii*** – aplatizarea viziunii despre natură, „dezvrăjirea“ ordinii universale, insensibilitate în faţa misterului existenţei, înlocuirea omului vizionar cu omul vizual – percepţia suprafeţei mimând uimirea în faţa adâncurilor lumii; 3) ***naturalizarea omului*** – trecerea de la substanţe spirituale la pulsiuni primitive, încât omul nu mai este interpretat în dimensiunea polară a unei întoarceri la origini, ci în perspectiva liniară a unei evoluţii naturale în care apar diferenţe de grad faţă de alte specii; 4) ***demitizarea timpului*** – secularizarea Providenţei, istoria fiind înţeleasă ca mediere între real şi ideal, ca proces al umanului către telos-ul prin care se autoproduce.

Pe fundalul acestor dominante ale spiritului contemporan poate fi înţeleasă mutaţia vizată de Habermas: de la o filosofie a conştiinţei la o filosofie a limbajului. Acesta este, de fapt, planul în care vor fi puse toate registrele filosofice ale sensului – fie că primatul limbajului este asumat de

o filosofie a formelor simbolice (E. Cassirer), fie că, într-o formulare radicală pe direcția unui optimism ştiințificizant, se vorbeşte despre consistența «semnului – om» (omul tratat ca semn), afirmând că, întrucât „cuvântul sau semnul pe care îl foloseşte omul este omul însuşi“, „omul este un semn exterior“ (Charles S. Peirce).

☞ **Paradigme contemporane ale sensului.** Interesul aparte pentru sens are, fără îndoială, şi o justificare psiho-socială. Însă, problema semnificației se situează în centrul preocupărilor actuale mai ales dintr-un motiv epistemologic, întrucât angajează reflecții care întemeiează saltul de la nivelul factologic la unificarea teoretică în disciplinele socio-umane.

> *„Nu putem să transformăm inventarierea comportamentelor omeneşti în antropologie şi seria evenimentelor în istorie decât interogându-ne asupra sensului activităților umane şi asupra sensului istoriei. Lumea pare a se defini în mod esențial ca lume a semnificației. Lumea nu poate să fie numită «umană» decât în măsura în care semnifică ceva. Astfel, ştiințele umaniste pot să-şi găsească un numitor comun în cercetarea îndreptată asupra semnificației. În sfârşit, dacă ştiințele naturale se interoghează pentru a şti cum sunt omul şi lumea, ştiințele umaniste îşi pun, într-o manieră mai mult sau mai puțin explicită, problema de a şti ce înseamnă omul şi lumea.“*

Sub acest aspect, lingvistica este ştiința cea mai bine plasată, este o *„ştiință pivot“* ce îşi asumă „rolul de catalizator“ [33].

O anume disponibilitate către unificarea altor perspective ştiințifice asupra omului este integrată în chiar lingvistica lui Saussure; sub acest aspect, este suficient de sesizat că modul de tratare a raportului *limbă–vorbire* dovedeşte asimilarea unor distincții metodologice din epocă – de pildă, cea dintre social şi individual în reprezentarea conştiinței (Émile Durkheim şi psihologismul lui Gabriel Tarde) –, dar, în egală măsură, îşi asumă deschideri originale prin situarea lingvisticii înseşi în spațiul semiologiei – asupra căruia va trebui să se pronunțe (şi) psihologia. De astfel, o întreagă tradiție filosofică – încă din antichitatea greacă – identifică studiul limbajului cu analiza gândirii umane.

Schimbările de paradigmă nu anulează – ci doar estompează – dimensiunea filosofică a problemelor în discuție. Impulsul către interdisciplinaritate localizează epistemologic tocmai nevoia de interpretare filosofică generală a limbajului dincolo de strictele specializări metodologice. Dacă la Saussure este evidentă intuirea unor proceduri comune tuturor ştiințelor umane, Charles W. Morris – fără a prefera corsetul lingvisticii – sugerează posibilitatea valorificării semiotice a unor discipline tradiționale, cum ar fi logica, gramatica şi retorica. Semioticii – în calitate de metaştiință şi, în particular, organon – i se atribuie virtuți integrative şi sistematizatoare. L. Hjelmslev afirmă tranşant că, în descrierea fenomenelor umaniste – ceea ce înseamă aspirația de a face din umanism un obiect de cunoaştere –, trebuie să alegem între perspectiva poetică şi atitudinea ştiințifică; dacă excluderea reciprocă a celor două tipuri de abordare este sterilizantă, coordonarea lor benefică poate fi realizată prin identificarea unui numitor comun al tuturor cunoştințelor socio-umane în structurile lingvistice. Deşi în alt sistem de referință, proiectul lui Morris este similar: semiotica poate impulsiona constituirea umanisticii ca ştiință. Umanistica (*humanistics*) este metalimbaj/discurs teoretic menit să descrie, să expliciteze şi să organizeze tipologic umanitățile (*humanities*) care sunt semne – obiect, respectiv, discursuri primare ce indică receptarea în termeni valorici a producțiilor culturale (literatură, morală, pictură, muzică, religie ş.a.). Ca discursuri legate nemijlocit de activitățile creatoare ale omului, umanitățile constituie obiectul epistemic al unei metateorii: umanistica; semiotica pune, deocamdată, la îndemâna umanisticii instrumentele unui metadiscurs/metalimbaj descriptiv promițător sub raport ştiințific.

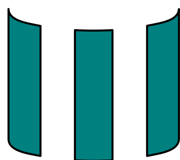
Structuralismul metodologic, semiotica şi hermeneutica sunt deschideri teoretico-metodologice cu virtuţi integratoare asupra a tot ceea ce poate fi inclus în universul sensului. În sistemul de referinţe distincte – deseori polemice, deşi, în principiu, complementare şi de aceea, mai nou, interferente –, aceste perspective vizează produsele creativităţii umane – fie că aceasta este numită „activitate simbolică“ (P. Ricoeur, ş.a.), „comportament simbolic“ (Chomsky ş.a.) sau „aptitudine“ (facultate – n.n.) umană de a semnifica (simboliza) (de la Saussure, Benveniste ş.a. la Hagège ş.a.) Deopotrivă, se pune accent pe totalităţi, ansambluri organizate, cărora li se subordonează elementele componente; existenţa (şi manifestarea) sensului este căutată la nivelul sistemelor de semne, a marilor unităţi semnificante – şi nu a semnelor izolate – în care pachetele de relaţii, interdependenţe etc. generează configuraţii simbolice ireductibile la (şi independente de) impresii factologice şi atomizări analitice. În acelaşi timp, obiectul exemplar al cercetării îl constituie ipostazele concretizate textual (în sens larg) ale impulsului uman de a semnifica. De-mitizarea fondului simbolic este iniţiată prin vizarea a ceea ce este *dincolo de* subiect şi obiect – „spiritul obiectivat“ (N. Hartmann), „lumea a treia“ (K. Popper). Faptul că metoda structurală şi semiotica optează pentru o atitudine descriptiv-explicativă neutră, desubiectivizată, iar hermeneutica se adânceşte în interpretarea experienţelor subiective ale sensului nu reprezintă decât diferenţe de presupoziţii, postulate, legitimare epistemologică şi tip de discurs (meta-) teoretic, fără însă a întemeia rupturi definitive. Este adevărat că structuralismul şi semiotica sunt apte să limpezească – prin construirea de modele – acele condiţii interne care fac posibilă existenţa (reală sau potenţială) a sensului, în timp ce hermeneutica se fixează dintru început pe carnalitatea semnificantă a textului, sub-textului şi con-textului, deci pe sensul trăit prin complicitate afectivă. Însă, abordările ştiinţifice nu mai pot fi expediate prin suspectarea de „pozitivism“, „scientism“, ci trebuie integrate filosofic, pentru motivul esenţial că oferă elemente de ontologie a sensului care ajută însuşi demersul hermeneutic în efortul de de-centrare a subiectivităţii (de-psihologizare). Corecţii reciproce mobilizează însăşi evoluţia fiecărei perspective metodologice în parte. De astfel, este evident că lingvistica începe să fie conştientă de presupoziţile sale hermeneutice (în decuparea obiectului – Saussure; în selectarea anumitor caracteristici – Benveniste, Searle); semiotica îşi încorporează tema „interpretării“ (de origine hermeneutică), iar „arcul hermeneutic“ resimte avantajul asimilării modelelor structuralist-semiotice ca temei şi instanţă de control pentru actul comprehensiv (P. Ricoeur). Dacă hermeneutica – implicată în însuşi modul de a practica filosofia de la Kierkegaard încoace, sau în postura metodologică iniţială (Schleiermacher, Dilthey) – oferă alternative reumanizatoare la presiunile scientiste alimentate de prestigiul cultural al ştiinţelor naturii – asumându-şi prin Gadamer o vigilenţă epistemologică –, astăzi nu mai poate ocoli dialogul cu paradigmele ştiinţifice – în special, lingvistica structurală şi semiotica – ale căror performanţe au apărut chiar pe terenul ştiinţelor socio-umane.

Între cunoaşterea de sine a omului – mediată de limbaj/semne/ simboluri /texte – la care aspiră hermeneutica şi, pe de altă parte, conceptul de semioză – prin care subiectul uman este tratat ca actor al practicii semiotice – distanţa metodologică nu anulează, totuşi, o anume compatibilitate a celor două proiecţii teoretice asupra umanului. Dezvoltările tematice care urmează încearcă să integreze şi să valorifice pluralismul metodologic actual din perspectiva unificatoare a speculaţiei filosofice.

Lecturi obligatorii:

1. D.D. Roşca, *Existenţa tragică,* Editura ştiinţifică, 1968, cap. I şi II.

2. Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă,* Univers, 1984, Întâia introducere, cap.3.



Friedrich Nietzsche: critica metafizicii şi criza sensului

„[Atunci] când se vorbeşte despre «umanitate», ne bazăm pe ideea că ea ar putea fi ceea ce desparte omul de natură şi îl diferenţiază de aceasta; însă, în fapt, această separaţie nu există: proprietăţile «naturale» şi cele ce se pretinde a fi în exclusivitate «omeneşti» se află amestecate în mod nedesociabil. În calităţile sale cele mai nobile şi mai elevate, omul este în întregime natură şi poartă în sine ciudăţenia acestui duplicat caracter natural. Aptitudinile sale de temut şi care se consideră în favoarea inumanului sunt poate chiar solul rodnic de unde poate să ţâşnească o oarecare umanitate, atât sub formă de emoţii, cât şi de fapte şi opere.“ [1]

(Friedrich Nietzsche)

Ideile filosofice ale lui Friedrich Nietzsche (1844–1900) nu sunt articulate în sistem, ceea ce nu înseamnă însă că ar fi lipsite de o coerenţă de ansamblu care singularizează profilul unei gândiri de o imensă actualitate. Acest sfârşit de secol se află sub semnul diagnosticului nietzscheean – mai ales prin sentimentul dezolant al accelerării proceselor de relativizare şi chiar disoluţie a valorilor, prin de-mistificarea cunoaşterii ştiinţifice, criza sensului şi a identităţii umane, epuizarea marilor discursuri universalizante din etică, ştiinţă şi filosofie ş.a.m.d. Lipseşte deocamdată acea luciditate tăioasă care să valorifice patosul [re]constructiv, creator, prin care Nietzsche sugerează posibilitatea depăşirii simplului nihilism şi a mediocrităţii umane.

☞ **Omul eroic.** Nietzsche recunoaşte că stimează un filosof numai în măsura în care acesta este în stare să dea un exemplu, să fie un model demn de urmat; de aceea, admiră pe Schopenhauer şi Montaigne pentru onestitatea stilului de gândire. În timp ce Kant şi-a asimilat rigorile instituţionalizate ale mediului universitar – exemplul său producând *„profesori de filosofie şi o filosofie de profesori“* –, Schopenhauer a trăit periculos într-o izolare inconfortabilă, îndrăznind „să dispere de (pentru – n.n.) adevăr“ [2]; de fapt, acest pericol însoţeşte orice gândire care îşi începe drumul de la filosofia lui Kant, în măsura în care cel în cauză refuză să fie o maşină de gândit şi calculat, exprimându-se robust şi complet în suferinţă şi nesăbuit în dorinţe; energia minţii lui Schopenhauer modifică scepticismul popular şi relativismul dizolvant de secreţie kantiană în sensul unei contemplări tragice a lumii şi vieţii.

Epoca, în opinia lui Nietzsche, a erijat unul după altul trei imagini despre om. Modelul prefigurat de Rousseau, cu efecte populare confuze, emană o forță care a dus la revoluții violente. Omul lui Goethe – croit pentru naturile contemplative, mai rafinate – „este o forță conservativă şi conciliantă, dar el riscă (...) să degenereze în filistin, aşa cum omul lui Rousseau se poate (pre-) face uşor personaj catilinar“ [3]. În schimb, omul lui Schopenhauer îşi asumă suferința voluntară a adevărului prin care se împlineşte totala conversiune a ființei sale, refuzând cu tenacitate reducerea sensului vieții la conservarea propriei mediocrități, la minciuna confortabilă de sine. Omul autentic probează că activitatea sa are un sens metafizic, inteligibil în conformitate cu legile unei vieți superioare, de un alt calibru, afirmative, chiar dacă s-ar părea că pentru a le urma trebuie să (în-)frângă regulile vieții obişnuite; prin chiar acest fapt, se permanentizează suferința; disprețuind neutralitatea rece şi demnă de dispreț a omului de ştiință, omul schopenhauerian acceptă să fie devorat de o cunoaştere pasională, oferindu-se sieşi ca primă victimă; fără îndoială, prin chiar gestul său temerar îşi minează şansele de fericire domestică, optând pentru o viață eroică.

Oamenii mici – notează Nietzsche – gândesc şi cred că oamenii mari sunt mari în acelaşi fel în care ei înşişi sunt mici. Cei care nu-şi înțeleg viața decât ca punct în dezvoltarea unei rase, a unui stat sau a unei ştiințe şi vor deci să se integreze deplin în istoria devenirii, participând la istorie şi nimic mai mult, nu au înțeles marea lecție a existenței, respectiv faptul că eterna devenire este un joc de marionete în care omul uită de sine, îşi uită menirea, se disperseazâ şi diluează. Omul eroic, însă, are un fond disperat, distruge tot ceea ce aparține unei asemenea deveniri pline de iluzii şi pune în lumină falsul existențial.

Întreaga problemă a sensului vieții se concentrează în jurul întrebării: *„unde se sfârşeşte animalul, unde începe omul?“*[4] Dacă, din nevoi vitale, omul este dispus la a se minți, frustrându-se prin minciună de aptitudinea sa metafizică, şi dacă, pe de altă parte, instituțiile ascund, prin eschivă, sarcina noastră autentică, nu este mai puțin adevărat că fondul autentic al stărilor de lucruri este din când în când perceput, vertijul angoasei evidențiind fără tăgadă tot ceea ce este vis, miraj în propria noastră viață. Chemarea cosmică a omului nu poate fi înăbuşită la nesfârşit, „însă, în acelaşi timp, simțim că suntem prea slabi pentru a suporta timp mai îndelungat aceste clipe de acomodare la ceva mult mai profund, şi că nu suntem oameni către care aspiră natura pentru eliberarea (délivrance) sa“ [5]. Oamenii autentici depăşesc orizonturile animalității; filosoful, artistul şi sfântul sunt tipuri exemplare în care natura simte că-şi atinge scopul. Prin acest mod de a înțelege rosturile omenescului, Schopenhauer a descoperit un nou ciclu de obligații menit să pregătească naşterea, în noi înşine şi în afara noastră, a filosofului, artistului şi sfântului; lucrarea omului asupra omenescului din sine însuşi desăvârşeşte natura; noul ideal comunitar nu se mai bazează pe forme şi legi exterioare, ci pe o gândire fundamentală structurată de trăirea culturii. Natura are nevoie de tipurile umane performante pentru a accede la propria sa limpezire, luminare, cunoaştere de sine, deci pentru împlinirea unui țel metafizic: „umanizarea finală şi supremă către care aspiră şi conspiră întreaga natură pentru a se elibera de sine însăşi“ [6].

Nietzsche încearcă, de fapt, o interpretare liberă a ideilor schopenhaueriene, prefigurând opțiuni decisive pentru propria sa filosofie. Astfel, apreciază că, prin condiția noastră obişnuită, nu suntem capabili să contribuim cu ceva la naşterea unui om eliberator; pesimismul lui Schopenhauer izvorăşte din mediocritatea şi ura în care se complace epoca; refuzând atmosfera pesimistă din ideația lui Schopenhauer, Nietzsche afirmă răspicat o teză care va căpăta configurații originale:

> *„scopul dezvoltării unei specii rezidă acolo unde ajunge la propria sa limită şi se transformă într-o specie superioară“ [7],*

şi nu în masa de exemplare comode, obsedate de prosperitate ş.a.m.d.

☞ **Menirea culturii.** Conştiinţa acestei finalităţi metafizice obligă la căutarea şi stimularea circumstanţelor favorabile apariţiei acestor oameni mântuitori. Dacă, de obicei, instituţiile – în frunte cu statul – lasă ca numărul să decidă acolo unde e vorba de valoare şi de semnificaţie, menirea adevăratei culturi este de a hrăni acele stări interioare mobilizatoare prin care insul devine altceva decât ceea ce este. Grav este, însă, faptul că impulsul către autodepăşire este anulat de puteri străine culturii. „Există – notează Nietzsche – un fel de a abuza de cultură şi de a o face sclav.“ [8] În acest plan, Nietzsche distinge egoismul afaceriştilor, egoismul statului, căutătorii aşa-zisei „forme“ frumoase, egoismul ştiinţei.

Speculanţii reduc cultura la inteligenţă şi cunoaştere, mizând pe profit, după formula: nevoia de cultură presupune cunoaştere mai multă, ceea ce generează noi trebuinţe şi, pe de altă parte, impulsionează producţia, creându-se şansa creşterii profitului aducător de bunăstare. Egoismul statului doreşte extinderea şi generalizarea culturii numai în sensul instrumentului de dominaţie. „Creştinismul – subliniază Nietzsche – este cu siguranţă una din manifestările cele mai pure ale acestui impuls către cultură, şi mai ales către zămislirea [în]totdeauna reînnoită a sfântului; însă deoarece a fost folosit a o suta oară să [se] mişte morile puterilor Statului, boala l-a pătruns puţin câte puţin până la măduvă, a devenit victima ipocriziei şi minciunii, şi a degenerat până la a contrazice scopul său originar.“ [9] Această distincţie dintre virtuţile culturale ale creştinismului şi, pe de altă parte, falsificarea lor instrumentală prin subordonarea faţă de mizele puterilor statale merită a fi reţinută pentru a sesiza just planul în care îşi desfăşoară Nietzsche critica vehementă a religiei şi moralei creştine; în opera de maturitate nu va nega spiritul creştin originar, ci ipostaza sa degradată, prin folosirea în amăgire şi protecţie a unei mediocrităţi generalizate.

Alte puteri stimulează în mod cert cultura, fără însă ca prin aceasta să-i [re]cunoască adevăratul scop. În această categorie intră toţi cei care vor să schimbe conştiinţa apăsătoare a urâţeniei şi plictiselii cu o presupusă „formă frumoasă“: accentul pus pe detalii exterioare, cuvânt, gest, decor, fast, bune maniere pot induce concluzii false în privinţa conţinutului real.

„Ştiinţa este pentru înţelepciune ceea ce este virtutea pentru sfinţenie: este rece şi uscată, nu are iubire şi ignoră orice sentiment profund de insatisfacţie şi de nostalgie. Ea este folositoare sieşi pe cât este de vătămătoare slujitorilor săi, în măsura în care transpune în aceştia propriul său caracter şi le osifică astfel într-un fel oarecare umanitatea.“ [10] În ecuaţia ştiinţei, suferinţa este ceva deplasat şi de neînţeles, nimic altceva decât o problemă; orice experienţă este tradusă într-un joc dialectic de întrebări şi răspunsuri, deci transformată într-o pură afacere a inteligenţei. Acţiunea modificatoare pe care spiritul ştiinţific o exercită asupra fondului vital, psihic şi spiritual din care emană unicitatea umană a practicanţilor săi eclipsează tocmai finalitatea culturii. În viziunea lui Nietzsche, savantul modern este în conflict cu geniul. Alături de alte cauze, egoismul ştiinţei produce un asemenea climat încât „condiţiile naşterii geniului nu sunt ameliorate în epoca modernă, şi animozitatea în faţa oamenilor originali a crescut astfel încât Socrate n-ar mai putea să trăiască pe vremea noastră, şi, în orice caz, el n-ar mai ajunge la şaptezeci de ani“. Atrofierea credinţei într-o semnificaţie metafizică a culturii îngăduie să se vorbească despre *„nerozia naturii umane actuale“* [11].

☞ **Un diagnostic tragic: „Dumnezeu a murit!“.** Nietzsche însuşi spune despre sine – în termeni în care fuzionează ironia fină cu luciditatea tăioasă şi cu un evident sentiment al propriei valori:

„într-o zi, de numele meu se va lega amintirea despre ceva neobişnuit, despre o criză cum n-a mai existat pe pământ, despre cea mai profundă ciocnire a conştiinţelor, despre o decizie împotriva a tot ceea ce a fost crezut, cerut, sfinţit până acum. Eu nu sunt un om, sunt dinamită." Considerându-se „primul om cinstit" „în opoziţie cu minciunile mileniilor", ambiţionează la o reevaluare a tuturor valorilor. În acest sens, diagnosticul «morţii lui Dumnezeu» are o funcţie pivotală.

Critica brutală – din *Ecce homo* – a religiei creştine este motivată de autor printr-o intenţie validă teoretic: *„autodepăşirea moralei prin sinceritate"*, şi printr-o constatare psihologică suficient de credibilă: *„condiţia de existenţă a celor buni este minciuna: altfel spus, voinţa de a nu vedea cu orice preţ cum este alcătuită de fapt realitatea"*; criteriile valorice, simbolurile, credinţele induc „minţirea instinctelor", ascunzând „părţile înspăimântătoare ale realităţii" [12].

În alte lucrări, Nietzsche – fără a face risipă de nuanţe şi fără a fi total[mente] limpede până la capăt – precizează că ceea ce refuză este „noţiunea de Dumnezeu falsificată" [13] în/prin creştinismul moral care devitalizează: „prin milă se înmulţeşte şi sporeşte irosirea puterilor pe care suferinţa o aduce vieţii", [14] „Dumnezeul slabilor" anesteziind voinţa şi energiile vieţii. „Într-adevăr, nu e altă alternativă pentru Dumnezei: sau sunt chiar VOINŢA PUTERII, – şi atunci vor fi Dumnezeii unui popor, sau sunt neputinţa putinţei, – şi atunci vor deveni neapărat buni." [15] Atunci când devine doar „simbolul unui toiag al ostenelii, o scândură de izbăvire pentru toţi acei ce se îneacă", „Dumnezeul sărmanilor, al păcătoşilor, al bolnavilor prin excelenţă" „degenerează până ajunge în contrazicere cu viaţa", „ruina unui Dumnezeu" [16]. Ni se pare, însă, că dincolo de cruzimea critică şi stufoşenia verbului nietzscheean se află un soi de nelinişte tragică şi chiar o spaimă faţă de consecinţele verdictului său: „Dumnezeu a murit!"

De fapt, miza sa este antimetafizică; ceea ce respinge este dedublarea lumii: lumea „aceasta", aparentă, şi o altă realitate (absolută, nedemonstrabilă). Îl apreciază, de pildă, pe Heraclit în măsura în care acesta consideră că fiinţa este o ficţiune goală:

> *„Lumea «aparentă» e unica: lumea «adevărată» nu-i decât un adaos mincinos..." „A separa lumea într-una «adevărată» şi una «aparentă», fie în felul creştinismului, fie în felul lui Kant (a unui creştin şiret în cele din urmă) nu-i decât o idee sugerată de décadence – un simptom al vieţii în declin..."* [17]

Virulenţa critică este înlocuită cu o luciditate gravă pe măsură ce este inevitabilă concluzia:

> *„Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! O dată cu lumea adevărată am lichidat-o şi pe cea aparentă!" [18]*

Acest prag reflexiv rămâne într-o indeterminare ce insinuează îngrijorarea faţă de ceea ce urmează; gravitatea gestului pare a fi însoţită de o aură tragică.

Tema „morţii lui Dumnezeu" capătă la Nietzsche expresii parabolice.

> *„Nebunul. – N-aţi auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar şi alerga prin piaţă strigând neîncetat: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!» Cum acolo se aflau mulţi care nu credeau în Dumnezeu, fu întâmpinat cu hohote de râs. Oare s-a pierdut? spuse unul. S-a rătăcit ca un copil? spune altul. Sau stă ascuns? Se teme de noi? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? – râdeau şi strigau cu toţii. Nebunul sări drept în mijlocul lor şi îi străpunse cu privirea. «Unde a plecat Dumnezeu? strigă el. Am să vă spun eu! Noi l-am ucis – voi şi eu! Noi toţi suntem ucigaşii lui!»" [19]*

Tensiunea dramatică a textului nu mizează pe simple efecte spectaculare, ci pe zguduirea viscerală a spiritului în faţa unui diagnostic: „moartea lui Dumnezeu". Ceea ce pentru atei este prilej de umor ieftin, angajează la Nietzsche seisme care dislocă falii sufleteşti şi reaşează straturile de conştiinţă. Sentimentul vinovăţiei este difuz, abia perceptibil, în schimb devine copleşitoare spaima faţă de consecinţele „morţii lui Dumnezeu"; Nietzsche sugerează cu o

luciditate tăioasă gravitatea gestului şi răspunderii omeneşti, condiţia tragică pe care trebuie să şi-o asume fiinţa umană atunci când ocupă locul rămas gol. Diagnosticul „Dumnezeu a murit!“ este unul existenţial şi istoric. *„Propoziţiile speculative* – notează Gilles Deleuze – *pun în joc ideea de Dumnezeu din punctul de vedere al formei sale. Dumnezeu nu există sau există, tot pe atâta cât ideea sa implică sau nu implică contradicţia. Însă formula «Dumnezeu este mort» este de o cu totul altă natură; ea face să depindă existenţa lui Dumnezeu de o sinteză, operează sinteza ideii de Dumnezeu cu timpul, cu devenirea, cu istoria, cu omul. Această expresie spune în acelaşi timp: Dumnezeu a existat şi el este mort şi el va învia, Dumnezeu a devenit Om şi Omul a devenit Dumnezeu. Formula «Dumnezeu este mort» nu este o propoziţie speculativă, ci o propoziţie dramatică, propoziţia dramatică prin excelenţă.“* [20] Sub raport cultural, filosofic şi moral, sentinţa „Dumnezeu rămâne mort“ semnifică faptul că temeiurile seculare ale vieţii şi criteriile „adevărului“ au dispărut; pentru omul contemporan, Dumnezeu a încetat să mai reprezinte principiul întemeierilor ultime, instanţa absolută a validării structurilor atitudinal-valorice în faţa lumii şi vieţii; printr-o neevidentă, dar, totuşi, strictă conexiune, orizontul simbolic se năruie: „Binele“, „Adevărul“, „Fiinţa“ decad în spaţiul relativizărilor. „Cel mai de seamă eveniment din ultima vreme – că «Dumnezeu a murit», iar credinţa în Dumnezeul creştin a ajuns de necrezut – începe deja să-şi arunce primele umbre asupra Europei.“ [21] Nu este, însă, vorba de umbrele ce însoţesc personajul principal – simulacre şi urme în care cei captivi şi nostalgici caută sprijin, mulţumindu-se cu imagini surogat ale simbolului sacru; această accepţiune a „umbrei“ este folosită de Nietzsche pentru a sugera vlăguirea credinţei, eroziunea temporală a unei stări originare prin a cărei palidă invocare oamenii îşi justifică mediocritatea. Acele „umbre“ pe care le aruncă „moartea“ lui Dumnezeu asupra Europei se referă, tocmai la sfera consecinţelor – abia perceptibile – ce trebuie deduse cu necesitate dintr-un diagnostic hiperlucid: „Dumnezeu a murit!“, „Dumnezeu rămâne mort!“. Nietzsche vizează ruptura de model cultural şi tendinţă seculară: *„o adâncă şi veche încredere s-a preschimbat în îndoială“; „toate trebuie să se prăbuşească acum, după ce temelia acestei credinţe s-a zdruncinat, pentru că au fost clădite pe ea, rezemate pe ea sau împletite cu ea, de pildă întreaga noastră morală europeană“; un „şir lung de dărâmări, distrugeri, destrămări, răsturnări care ne stau în faţă“ vestind rigorile unei „logici a spaimei“* [22]; „lumea şi coloritul tuturor lucrurilor s-a schimbat“; pentru cei vechi, „toate evenimentele străluceau într-altfel, căci din ele sclipea un Dumnezeu; la fel, toate hotărârile şi perspectivele unui viitor îndepărtat, pentru că existau oracole şi semne tainice şi se credea în preziceri“; „noi am dat lucrurilor o culoare nouă, le pictăm neîncetat – dar ce putem face noi deocamdată faţă de splendoarea culorilor acelei vechi meşteriţe! – vreau să spun vechea omenire“ [23]. Nietzsche îşi mustră contemporanii de reflecţie pentru că cedează aparenţelor, fiind „încă prea stăpâniţi de primele urmări ale acestui eveniment“ [24]: senzaţia unei libertăţi încurajatoare. Iminenta destrămare a tablei de valori este întâmpinată de Nietzsche cu un disconfort profetic: „până şi noi, născuţi dezlegători ai ghicitorilor, care aşteptăm de asemenea pe culmile muntoase, aşezaţi între azi şi ieri, şi încrustaţi între contradicţia dintre azi şi mâine, noi primii şi prematurii născuţi ai secolului care vine şi cărora umbrele ce urmează să învăluie în curând Europa ar fi trebuit de fapt să li se înfăţişeze încă de pe acum, cum se face că întâmpinăm ivirea acestei întunecări fără un interes adevărat şi în primul rând fără grijă şi teamă pentru noi?“ [25] De fapt, sunt dinamitate chiar temeiurile vieţii şi cunoaşterii.

> *„Lipsa de sens a suferinţei şi nu suferinţa a fost blestemul care a apăsat până acum omenirea – iar idealul ascetic îi oferea un sens!“*

Golul de sens şi motivaţie al suferinţei este umplut, însă orice suferinţă a fost pusă *„sub semnul vinei“*. Totuşi, omul este astfel salvat, şi, o dată cu înlăturarea „fără-de-sens“-ului, voinţa însăşi era salvată, însă acestei voinţe idealul ascetic îi imprimă o direcţie care, în opinia lui Nietzsche,

se manifestă potrivnic omenescului, vieţii, simţurilor, fiind „o voinţă de neant, o silă de viaţă, o răzvrătire împotriva condiţiilor fundamentale ale vieţii, dar este şi rămâne o voinţă!...“ – ceea ce nu înseamnă puţin, ştiut fiind că *„omul preferă să vrea neantul decât să nu vrea deloc...“* [26]

Postulatul „morţii“ lui Dumnezeu este însoţit de un diagnostic în reflecţia morală: *„a sosit vremea dezastrului pentru toată flecăreala morală a unora despre ceilalţi!“* [27] Refuzul spiritului metafizic este evident: „acei gânditori în mintea cărora toate stelele urmează traiectorii ciclice nu sunt cei mai profunzi; cel ce priveşte înlăuntrul său ca într-un uriaş Univers şi poartă în el Căi Lactee ştie şi cât de neregulate sunt toate aceste căi – ele duc până în haosul şi labirintul existenţei“, [28] iar *„valoarea vieţii nu poate fi estimată“* [30]. Într-un alt plan, se obţine o autonomie a umanului, însă destul de problematică; „cel care l-a lăsat pe Dumnezeu să plece se ţine cu atât mai strâns de credinţa morală“; însă, observă Nietzsche, credinţa într-o salvare a demnităţii umane prin valorile morale curente are un temei metafizic şi, prin urmare, „orice fel de postulare morală a valorilor (...) sfârşeşte cu nihilismul“. „În religie – precizează Nietzsche –, lipseşte constrângerea de a ne privi pe noi înşine drept creatori de valori.“ [30] Prin extensie, afirmaţia este valabilă pentru orice întemeiere metafizică a moralei. Însă, omul actual nu are încă o conştiinţă lucidă de sine ca subiect axiologic; de aceea „nu suntem nici atât de mândri, nici atât de fericiţi cum am putea fi“ [31].

☞ **Genealogie şi perspectivism.** Nietzsche năruie ambiţiile gândirii metafizice prin desconspirarea unor conţinuturi şi funcţii latente care sunt dincolo şi dincoace de intenţiile pur spirituale revendicate. Metoda genealogică decodifică originea valorilor şi valoarea surselor valorizării. Este, de fapt, o procedură critică ce demitizează idealitatea şi spiritualitatea pură pe care şi le revendică proiecţiile axiologice. În acelaşi timp, realităţile concrete – inclusiv, şi mai ales, cele umane – sunt înţelese ca fiind constituite din raporturi ierarhice, mai mult sau mai complexe, de forţe – din care unele sunt active, iar altele reactive. Aşa cum sintetizează G. Deleuze, în concepţia lui Nietzsche

> *„un fenomen nu este o aparenţă, nici chiar o apariţie, ci un semn, un simptom care îşi găseşte sensul într-o forţă actuală. Filosofia este în întregime o simptomatologie şi o semiologie. Ştiinţele sunt un sistem simptomatologic şi semiologic. Dualităţii metafizice a aparenţei şi esenţei, şi, de asemenea, relaţiei ştiinţifice de la efect la cauză, Nietzsche substituie corelaţia fenomenului şi sensului. Orice forţă este aproprierea, dominaţia, exploatarea unei cantităţi de realitate.“* [32]

Obiectele, valorile, actele ş.a.m.d. sunt, deci, expresia unei forţe care se raportează la o altă forţă, fiind, sub acest aspect, o Voinţă (de putere). În acest punct, trebuie observat că, deşi Nietzsche năruie, prin interpretare genealogică, miturile metafizicii europene, însăşi construcţia sa teoretică poate fi calificată drept metafizică. M. Heidegger consideră că în meditaţiile nietzscheene este evident un răspuns la problema ce priveşte constituţia şi modalitatea existentului (fiinţării). Astfel, privind şi vizând existentul în ansamblu, Nietzsche oferă două răspunsuri: „pe de o parte, existentul în totalitatea sa este Voinţă de putere, şi, pe de altă parte, existentul este Eterna Revenire (Reîntoarcere – n.n.) a Aceluiaşi“. [33] Cele două noţiuni sunt interdependente, vizând simultan constituţia, deci fiinţa şi esenţa a ceea ce fiinţează, cât şi modalitatea de a fiinţa, respectiv consistenţa devenirii în prezenţă.

Nietzsche respinge orice concepţie – religioasă, filosofică, morală – care operează dedublarea lumii într-un strat al esenţei şi, pe de altă parte, lumea şi viaţa ca aparenţe lipsite de valoare. Efortul său constă în a depăşi dualităţile metafizice spre a restitui adevărata valoare a concretului şi vieţii nemijlocite.

> *„Oricare ar fi poziţia filosofică pe care ne-am plasa azi, trebuie să recunoaştem că, indiferent cum am privi-o, falsitatea lumii în care ne închipuim că trăim este lucrul cel mai cert şi mai stabil pe care îl poate*

> *sesiza ochiul nostru: găsim temeiuri peste temeiuri care încearcă să ne seducă la presupunerea că în «esența lucrurilor» există un principiu amăgitor."* [34]

Evident, neîncrederea în gândire, pierderea inocenței în fața lumii, are consecințe adânci, inoculând „datoria de a fi neîncrezător, de a privi duşmănos din toate abisurile bănuielilor". Împotrivirea față de ideea de a fi înşelați sedimentează propriile certitudini:

> *„ideea că adevărul are o valoare mai mare decât aparența este o simplă prejudecată morală şi nimic mai mult, este chiar cea mai puțin dovedită ipoteză din câte există pe pământ. Să recunoaştem totuşi ceva; viața nu ar fi deloc posibilă fără o perspectivă de evaluări şi de aparențe; iar dacă am vrea să suprimăm totalmente «lumea aparentă» laolaltă cu înflăcărarea şi nerozia virtuoasă a anumitor filosofi, presupunând că voi ați putea s-o faceți – n-ar mai rămâne nimic din «adevărul» vostru!"* [35]

Demistificarea acestor obişnuințe de gândire este desfăşurată prin insinuarea unor presiuni dinspre instinctul de autoconservare – generic spus – care îşi fac simțită prezența în ordinea spiritului.

> *„Orice filosofie care pune pacea mai presus decât războiul, orice etică ce înțelege negativ ideea de fericire, orice metafizică şi fizică ce cunoaşte o finalitate, o stare definitivă de vreun fel oarecare, orice aspirație preponderent estetică sau religioasă spre un alături, un dincolo, un în afară, un deasupra permit întrebarea dacă nu cumva boala a fost aceea care l-a inspirat pe filosof. Marcarea inconştientă a necesităților filosofice sub mantia obiectivului, a idealului, a spiritualității pure merge înfricoşător de departe şi m-am întrebat adesea dacă, de o manieră generală, filosofia nu a fost cumva până acum doar o interpretare a trupului şi o înțelegere greşită a acestuia."*

În infrastructura judecăților de valoare se află ascunse presiuni şi trebuințe vitale, aşa încât diferitele maniere de a concepe «valoarea existenței» sunt în primul rând „simptome ale anumitor trupuri", dar un posibil „medic filosof" ar putea să expliciteze psihologic modul în care „în toate filosofările nici n-a fost vorba până acum despre «adevăr», ci despre altceva, să spunem despre viitor, sănătate, creştere, putere, viață..." [36]

☞ **Presupoziții în interpretarea vieții.** Gândirea lui Nietzsche – ca filosofie a vieții – se întemeiază pe anumite presupoziții cosmologice şi biologice. Nietzsche operează o mereu neexplicitată substituire a câmpurilor semantice proprii termenilor «viață» (*Leben*) şi «existență» (*Dasein, Existenz*); „doctrinarii scopului existenței" – a căror obsesie întemeietoare justificativă este luată în răspăr – „lucrează în interesul speciei": „propulsează viața speciei, propulsând credința în viață" [37]; instinctul vieții izbucneşte ca „rațiune şi patimă a spiritului", aşa încât, *„datorită apariției mereu reînnoite a acestor învățători despre scopul existenței, natura umană s-a modificat în general – ea are acum o nevoie în plus, tocmai nevoia că întotdeauna să apară asemenea învățători şi învățături despre «scop». Omul a devenit treptat un a n i m a l f a n t a s t i c ce trebuie să creadă, să ştie de ce există, specia sa nu poate prospera fără o încredere periodică în viață! Fără credință în rațiunea din viață!"* [38]

Un prim strat al presupozițiilor vizează tot ceea ce există pur şi simplu înainte deşi concomitent cu ordinea umanului; pe de o parte, lumea, Universul, (*die Welt, das All*) ca materie inertă sau plină de forță, însă indiferentă, întrucât este lipsită de «scop» (*Zweck*), «valori» (*Werte*) sau «sens» (*Sinn*): „să ne ferim să gândim că lumea este o făptură vie", „să ne ferim să credem că Universul ar fi o maşinărie; cu siguranță că n-a fost clădit în vederea unui singur scop"; „ordinea astrală în care trăim este o excepție; această ordine, precum şi durata considerabilă de care a avut nevoie, a făcut la rândul ei posibilă excepția excepțiilor: formarea organicului", iar în raport cu acest nivel „caracterul general al lumii este haos pentru veşnicie, nu în sensul absenței necesității, ci al absenței ordinii, structurii, formei, frumuseții, înțelepciunii şi cum se mai numesc estetismele noastre omeneşti"; nici una din sentințele noastre estetice sau morale asupra universului nu sunt legitime; mai mult: „să ne ferim să spunem că în natură există legi. Există

doar necesităţi; aici nu există nimeni care comandă, nimeni care se supune, nimeni care încalcă“; şi, întrucât nu există scopuri, termenul însuşi de «întâmplare» nu are sens; o altă consecinţă: „să ne ferim să spunem că moartea este opusă vieţii. Viaţa este numai varietate a morţii, o varietate foarte rară“; [39] Nietzsche aspiră către o «dedivinizare» a naturii, pentru a „ne înfrăţi“ cu o asemenea natură căreia i se sfâşie vălul antropomorfic. În acord cu presupoziţia indiferenţei constitutive Universului în care ne situăm, se află o anume indiferenţă faţă de sens şi valoare proprie speciilor animale în care se integrează şi stricta fiinţarea biologică a omului.

„Natura“ are o „măreţie risipitoare şi indiferentă, măreţie care ne revoltă, dar ne şi impresionează prin nobleţea ei“ [40]. Totuşi, fiinţele organice se caracterizează prin instinctul vieţii. Însăşi „desfăşurarea ideilor şi concluziilor logice în creierul nostru actual corespunde unui proces şi unei lupte a instinctelor, care în sine sunt toate foarte ilogice şi nedrepte“, pentru simplul motiv că, „în sine, fiecare grad superior de prudenţă în concluzionare, orice tendinţă sceptică, reprezintă deja un mare pericol pentru viaţă. Nici o fiinţă vie nu s-ar putea conserva dacă instinctul opus, de a afirma mai degrabă decât a amâna judecarea, de a înşela şi de inventa mai degrabă decât a aştepta, de a aproba mai degrabă decât de a nega, de a judeca mai degrabă decât de a fi drept – n-ar fi fost extrem de puternic dezvoltat.“ [41] Disciplinarea, limitarea şi corecţia reciprocă a instinctelor se află la însăşi temelia gândirii ştiinţifice; atunci când acestea au cunoscut expansiuni izolate, „acţionau ca otrăvuri, de pildă instinctul îndoielii, instinctul temporizator, instinctul colecţionar, instinctul dizolvant“, însă prin integrare devin „funcţii ale unei singure forţe organizatoare, sălăşluind într-un singur om!“ [42]. Considerând că metoda de abordare a unor asemenea chestiuni trebuie să dovedească, în esenţă, o economie de principii, Nietzsche postulează: *„fiinţa vie năzuieşte înainte de toate să dea curs liber puterii sale – viaţa, ea însăşi, este voinţă de putere“*. Aşadar, ***«voinţa de putere»*** este privită ca forţa organică fundamentală care tinde să-şi răspândească energiile, „instinctul de conservare fiind doar o consecinţă indirectă, una dintre cele mai frecvente ale ei“ [43], la fel ca şi „instinctul păstrării speciei“ [44]. Spre deosebire de consecinţele sale mediate, şi, deci, mai atenuat organice, *«voinţa de putere»* este calificată de Nietzsche drept *„instinctul cel mai puternic şi mai legat de viaţă“*[45].

☞ **Nevoia de comunicare.** Conştiinţa este stadiul ultim în dezvoltarea organicului, şi, tocmai de aceea, partea „cea mai nefinisată şi mai puţin puternică a acestuia“, sursă a nenumărate erori.

> *„Dacă liantul conservator al instinctelor n-ar fi infinit mai puternic, dacă n-ar sluji ca regulator al întregului, omenirea ar trebui să piară din cauza judecăţilor absurde şi a visărilor cu ochii deschişi, din cauza supreficialităţii şi credulităţii sale, într-un cuvânt din cauza conştiinţei sale, sau, mai curând, fără ea omenirea n-ar mai fi existat de mult! O funcţie, înainte de a fi dezvoltată şi maturizată, reprezintă un pericol pentru organism: este cu atât mai bine dacă în acest răstimp ea va fi straşnic tiranizată! Iar conştiinţa este tiranizată zdravăn – şi nu cel mai puţin, de către mândria de a o avea! Se crede că aici s-ar afla miezul omului, ceea ce rămâne, ceea ce este etern, ultim, originar!“* [46]

Supraevaluarea conştiinţei este benefică tocmai pentru că îi împiedică evoluţia prea rapidă.

Presupoziţia nietzscheană consideră că

> *„fineţea şi tăria conştiinţei se află întotdeauna în raport cu capacitatea de comunicare a omului (sau a animalului), iar capacitatea de comunicare, la rândul ei, se află în raport cu nevoia de comunicare“; „de fapt conştiinţa s-a dezvoltat numai sub presiunea nevoii de comunicare“ [47].*

Reţeaua de comunicaţii între oameni suplineşte nevoia de ajutor şi protecţie individuală. Dezvoltarea vorbirii şi evoluţia conştiinţei de sine a raţiunii sunt concomitente. Nevoia de comunicare este investigată de Nietzsche în cadrele unei posibile semiotici, întrucât

„nu numai vorbirea slujeşte drept punte de la om la om, ci şi privirea, apăsarea, gesturile; conştientizarea impresiilor propriilor simţuri, capacitatea de a le putea stabili şi scoate oarecum în afara noastră, a evoluat în măsura în care a crescut nevoia de a transmite şi altora prin semne. Omul inventator de semne este în acelaşi timp omul care devine din ce în ce mai conştient de el însuşi; omul a învăţat abia ca animal social să devină conştient de sine – o face şi acum, o face tot mai mult. După cum se vede, ideea mea este că o conştiinţă nu face parte de fapt din existenţa individuală a omului, ci mai curând din ceea ce este în el spirit social şi de turmă, că prin urmare conştiinţa se dezvoltă mai subtil numai în raport cu utilitatea ei pentru comunitate şi turmă şi că deci fiecare din noi, în pofida bunăvoinţei de a se înţelege pe sine cât mai individual cu putinţă, de «a se cunoaşte pe sine», va conştientiza întotdeauna numai nonindividualul din el, «media» lui, că însuşi gândul nostru – prin caracterul conştiinţei, prin «geniul speciei» care îl stăpâneşte – este mereu oarecum votat în majoritate şi reîntors la perspectiva turmei.“

Aşadar, deşi actele noastre sunt personale şi unice, conştientizarea lor le relevă o altă faţetă. Perspectivismul (sau fenomenalismul) nietzscheean dezvăluie că *„natura conştiinţei animale vrea ca lumea pe care o putem conştientiza să fie doar o lume a suprafeţei şi semnelor, o lume generalizată şi vulgarizată, că tot ceea ce devine conştient devine tocmai de aceea anost, îngust, relativ neghiob, general, semn, însemnul turmei, că orice conştientizare este legată de o mare şi adâncă pervertire, falsificare, superficializare şi generalizare. La urma urmei, creşterea conştiinţei este o primejdie iar cine trăieşte printre europenii conştienţi ştie că este chiar o boală.“* A gândi problema în termenii raportului şi opoziţiei dintre subiect şi obiect înseamnă a rămâne captivi în ecuaţii metafizice ce rămân în „capcanele gramaticii (metafizica poporului)“; dacă se aduce în discuţie cumva opoziţia dintre „lucrul în sine“ şi „aparenţă“ este o naivitate, întrucât „nu cunoaştem nici pe departe destul spre a putea deosebi“. Nietzsche consideră mai onest să acceptăm că *„nu avem de fapt nici un organ pentru «cunoaştere», pentru «adevăr»; «ştim» (sau credem sau ne închipuim) tocmai atât cât ar putea fi folosit în interesul turmei omeneşti, al speciei, şi însuşi ceea ce este numit aici «folos» este la urma urmei tot numai o credinţă, o închipuire, poate acea neghiobie nefastă de pe urma căreia vom pieri într-o bună zi“*[48].

☞ **Critica metafizicii.** În legătură cu speculaţia metafizică tradiţională, Nietzsche face o precizare de principiu: „orice idealism filosofic a fost până acum ceva ca o boală unde nu era – ca în cazul lui Platon – prudenţa unei sănătăţi de fier, teama de simţuri covârşitoare, înţelepciunea unui înţelept discipol al lui Socrate“. Vechea teamă că simţurile ademenesc – fiind, deci, un permanent pericol pentru viaţa în[tru] idee – indică faptul că „«ceara în urechi» era pe vremea aceea aproape o condiţie a filosofării“, întrucât proteja de muzica de sirenă a vieţii. Modernii de tipul lui Spinozza practică „un soi de vampirism“ tocmai prin creditul raţiunii pure, lipsite de inimă. Înclinaţia contemporană de a gândi invers – „că ideile ar fi ademenitoare, mai primejdioase decât simţurile“ – este la fel de unilaterală şi greşită, întrucât omite tocmai evidenţa că ideile – „în pofida aparenţei lor reci şi anemice“ – „au trăit întotdeauna din «sângele» filosofului“. Din acest unghi constată şi respinge platitudinea viziunilor de tipul celei a lui Herbert Spencer care nici nu ajung la adevăratele mari probleme, sfârşind – în prelungirea unui materialism naiv alimentat de ştiinţă – cu „cea mai săracă ca sens dintre toate interpretările posibile ale lumii“; „o lume esenţialmente mecanică ar fi o lume esenţialmente lipsită de sens!“; or, sugerează Nietzsche, „nu trebuie să se dorească dezgolirea caracterului... plin de nenumărate înţelesuri“ [49] ale existenţei.

În calitatea noastră de căutători ai cunoaşterii, trebuie să practicăm răsturnarea perspectivelor prin care se obţine „posibilitatea de a stăpâni propriul pro şi contra, de a le afişa şi retrage, astfel încât tocmai diversitatea perspectivelor şi a interpretării afectelor să poată fi folosită pentru cunoaştere“ [50].

Cunoaşterea ştiinţifică actuală este instrumentală; natura este prinsă în corsete conceptuale numai pentru a fi stăpânită; tocmai de aceea, Nietzsche exilează ştiinţa la rubrica „metode“, neavând acces la ceea ce ţine de „scopul“ şi de „voinţa“ omului. Şi, dacă „trebuie să ne impunem idealul nostru despre om“ – iar în acest sens ştiinţa nu ne poate fi de prea mare folos –, este necesară o reevaluare a valorilor întemeiată de o critică a metafizicii tradiţionale.

> *„Filosofii* – subliniază Nietzsche – *au o părere foarte proastă despre aparenţe, incertitudini, durere, moarte, trupesc, simţuri, destin şi lipsa de libertate, zădărnicie. Mai întâi, ei cred în cunoaşterea absolută, 2) în cunoaşterea de dragul cunoaşterii, 3) în virtute şi fericire, 4) în posibilitatea de a cunoaşte acţiunile umane. Ei se lasă conduşi de instinctive ierarhizări de valori, în care se reflectă situaţii culturale mai vechi (şi mai primejdioase)“*

Însă, observă polemic Nietzsche,

> *„forţele motrice şi judecăţile de valoare se află mult dincolo de suprafaţa lucrurilor; ceea ce iese la iveală este efectul“ [51].*

Căutând adevărul, de fapt, omul gândeşte posibilitatea unui univers care „nu se contrazice, nu înşală, nu se schimbă, un univers veritabil – un univers în care nu se suferă de contradicţii, amăgiri, instabilitate – cauze ale suferinţei! Omul nu se îndoieşte că există un univers care este aşa cum trebuie să fie; şi ar voi să-şi croiască drum spre el“; acest univers este o ficţiune, un truc psihologic, un postulat afectiv din nevoi vitale, iar „voinţa de adevăr“ indică tocmai o „neputinţă a voinţei de a crea“.

> *„Limita capacităţii de a te dispensa de existenţa unui sens existent în lucruri, de a suporta viaţa într-o lume fără sens constituie o unitate de măsură a forţei de a voi: şi asta pentru că în acest fel devenim noi înşine organizatorii unui mic fragment al universului.“ [52]*

Nietzsche demitizează aparatul conceptual din metafizica tradiţională, propunând o nouă interpretare a raporturilor dintre energiile vieţii şi scopurile umane. „Am învăţat să deosebesc cauza acţionării în general, de cauza acţionării în cutare fel, în cutare direcţie, în cutare scop. Primul fel de cauză este o cantitate de forţă adunată, care aşteaptă să fie folosită într-un fel oarecare şi într-un scop oarecare, pe când al doilea fel de cauze, comparat cu această forţă, este ceva cu totul neînsemnat, de cele mai multe ori o mică întâmplare, în urma căreia această cantitate de forţă se «declanşează» într-un singur şi anumit mod – chibritul în raport cu butoiul de pulbere. Eu număr printre aceste mici întâmplări şi chibrituri toate aşa-zisele «scopuri», de asemenea şi pe cele mult mai aşa-zisele «vocaţii»; ele sunt relative oarecum, arbitrare, aproape indiferente în comparaţie cu uriaşa cantitate de forţă care stăruie, după cum am spus, să fie folosită în vreun fel. Lucrurile sunt văzute îndeobşte altfel: suntem obişnuiţi să vedem forţa propulsoare în ţel (scop, vocaţie şi aşa mai departe), conform unei greşeli străvechi, dar ţelul este numai forţa diriguitoare, aici s-a confundat cârmaciul cu aburii. Şi nici măcar întotdeauna cârmaciul, forţa diriguitoare... Nu este oare destul de des «scopul», «ţelul» numai un pretext decorativ, o ulterioară orbire de sine a vanităţii care nu vrea să admită că vanul urmează curentul în care a ajuns din întâmplare? Că «vrea» să ajungă acolo pentru că trebuie să ajungă acolo? Că are desigur o direcţie, dar nici un cârmaci? Mai este încă nevoie de o critică a ideii de «scop».“[53]

☞ **Voinţa de putere şi morala.** Nietzsche acordă patosului distanţei o valoare de principiu în evoluţia umanităţii; înrădăcinat în deosebirile dintre clase, acest principiu capătă o dimensiune fundamentală pentru chiar evoluţia speciei, întrucât *„fără patosul acesta n-ar putea lua naştere nici celălalt patos, mai tainic, dorinţa de a realiza noi şi noi distanţări în interiorul sufletului însuşi, de a produce stări din ce în ce mai elevate, mai rare, mai îndepărtate, mai ample, mai cuprinzătoare, adică tocmai înălţarea tipului «Om», permanenta «depăşire de sine a omului»,*

ca să dăm unei formule morale un sens supramoral“. Nu este vorba de alimentarea unei iluzii umanitariste, ci de constatarea unui adevăr crud: „toate înălţările tipului «Om» au fost şi vor fi şi de acum înainte opera unei societăţi aristocratice, a unei societăţi care crede într-o lungă scară a ierarhiei şi a diferenţelor valorice dintre un om şi celălalt şi care, într-un sens sau altul, are nevoie de sclavagism“ [54].

Discursul nietzscheean se mişcă pe un registru problematic de maximă anvergură antropologică. Tocmai de aceea ni se pare că afirmaţiile sale de principiu nu pot fi reduse la o simplă evaluare morală, ci impun o decodificare metamorală. Prin urmare, este vizată, dincolo de practicarea – mediocră sau nobilă – a unei matrici comportamentale, însăşi posibilitatea sau, mai bine zis, şansa forţării limitelor de sus ale omenescului. Nietzsche însuşi este suficient de explicit în acest sens:

> *„a te abţine reciproc de la practicarea ofensei, a violenţei, a jafului, a recunoaşte voinţa semenului ca fiind egală cu a ta: acestea pot deveni într-un sens general reguli de bună cuviinţă între indivizi, în caz că există condiţiile necesare pentru aceasta (şi anume, o reală asemănare a puterilor şi criteriile indivizilor, precum şi apartenenţa lor comună la unul şi acelaşi corp social). Însă din momentul în care s-ar încerca extinderea acestui principiu, mergându-se chiar până la considerarea ei ca principiu fundamental al societăţii, ea s-ar arăta pe dată în adevărata ei lumină: aceea de voinţă de negare a vieţii, de principiu al descompunerii şi decăderii.“*

Dincolo de evaluări morale pro sau contra, „viaţa este tocmai voinţa de putere“ şi, în consecinţă, „«exploatarea» aparţine nu unei societăţi corupte sau imperfecte şi primitive: ea aparţine esenţei vieţii, ca funcţiune organică fundamentală, ea este o consecinţă a voinţei de putere propriu-zisă, cea care e însăşi voinţa de a trăi“ [55]. Nu este vorba de voinţă ca simplă vrere, ci de tendinţa obscură a energiilor vieţii. Voinţa de putere nu trebuie redusă la accepţiunile sale psihologice sau antropomorfice, ci se referă la forţele de afirmare ce constituie viaţa însăşi în straturile sale cele mai adânci. Valorile sunt indicii, [în]semne, simptome ale acestor energii; expresia şi sensul lor presupun travaliul interpretativ.

> *„În fapt, toate tablele de valori, toate imperativele cunoscute de istorie sau de cercetarea etnologică au nevoie în primul rând de clarificare şi de interpretare fiziologică, înaintea celei psihologice, iar toate laolaltă aşteaptă o critică din partea ştiinţei medicale.“*

Astfel, printre altele, Nietzsche consideră, din unghiul acestui principiu, că imaginea „binelui“ şi a ceea ce este „bun“ nu emană de la cei cărora li s-a făcut „binele“, ci mai degrabă cei „buni“ – adică nobili, distinşi, puternici şi bine intenţionaţi – s-au receptat pe ei înşişi ca fiind buni, iar faptele lor ca fiind bune. De altfel, Nietzsche are în vedere dubla origine a binelui (şi a ceea ce este considerat „bun“), după cum este vorba de cei ce posedă autentică voinţă de putere sau, la polul opus, oamenii resentimentului.

> *„Sensul oricărei culturi ar fi să transforme animalul de pradă «om» într-un animal îmblânzit şi civilizat, într-un animal «domestic»“;* în consecinţă*, „toate acele instincte de reacţie şi resentiment, prin care rasele nobile împreună cu idealurile lor au sfârşit prin a fi umilite şi învinse, ar trebui considerate drept adevăratele instrumente ale culturii; ceea ce nu ar însemna însă că purtătorii acestora ar reprezenta ei înşişi în acelaşi timp cultura“,*

ci, dimpotrivă, ei *„reprezintă regresul umanităţii“*, întrucât – se întreabă Nietzsche –

> *„ce generează astăzi sila noastră faţă de «om»?“;* şi răspunde*: „Nu teama, ci mai curând faptul că în om nu mai există nimic care să ne inspire teamă; faptul că vermina «om» se află în frunte şi mişună; că «omul domesticit», iremediabil mediocru şi onest, a şi învăţat să se simtă scop şi culme, sens al istoriei, «om superior».“[56]*

Cei mai slabi – respectiv cei care încă de la început sunt nefericiţi şi deja învinşi – „subminează cel mai adânc viaţa printre oameni“, „pun sub semnul întrebării şi otrăvesc primejdios încrederea

noastră în viață, în om, în noi înşine". Disprețul de sine şi resentimentul iau masca virtuții morale, rodind „întruchipări ale mustrării" şi „avertismente", „ca şi cum sănătatea, robustețea, puterea, mândria, sentimentul de putere ar avea în sine vicii pentru care va trebui să ispăşeşti odată", ca şi cum ar fi o ruşine să fii fericit.

Nietzsche avertizează: „n-ar putea exista însă o greşeală mai mare şi mai nefastă decât aceea ca oamenii fericiți, reuşiți, puternici la trup şi la suflet să înceapă să se îndoiască de dreptul lor la fericire". Numai cei puternici şi sănătoşi sunt „zălogul viitorului", „răspunzători de viitorul omenirii" şi, de aceea, trebuia să se apere ei înşişi – prin refuzul bolnavilor culturii, prin singurătate şi patosul distanței – „împotriva celor două crunte molime care ne pândesc în mod deosebit – împotriva dezgustului adânc față de om! împotriva milei adânci față de om!..." [57]

☞ **Morală şi ascetism.** Umanitatea vlăguită, devitalizată îşi caută alinarea în/prin credința într-un Dumnezeu căruia îi atribuie doar funcții compensatorii. „Invenția propriu-zisă a întemeietorilor de religii constă, în primul rând, în stabilirea unui anume fel de viață şi de obiceiuri zilnice care acționează ca disciplina voluntatis, alungând în acelaşi timp plictiseala; în al doilea rând, în interpretarea acestei vieți, interpretare în virtutea căreia ea să pară învăluită de lumina celor mai înalte valori, astfel încât să devină de aici înainte un bun pentru care lupți şi eventual îți dai viața." Cel de-al doilea aspect este cel mai important, întrucât modelul de viață îndeobşte este deja practicat de anumite colectivități, fără însă a exista şi conştiința valorii pe care o are. „Pentru a fi întemeietor de religie este nevoie de infaibilitate psihologică în cunoaşterea unei anumite categorii medii de suflete ce nu şi-au descoperit încă omogenitatea. El este cel care le reuneşte şi, în această privință, întemeierea unei religii rămâne întotdeauna o lungă sărbătoare a cunoaşterii." [58] În prelungire, adevăratul ascetism se constituie şi se instituie ca disciplină şi tonifiere a voinței. Pentru practicanții ascetismului, „această viață (împreună cu tot ceea ce este legată, «natură», «lume», întreaga sferă a devenirii şi efemerului) este pusă de ei în relație cu o existență total diferită, care îi este contrarie şi pe care o exclude, dacă nu se întoarce împotriva ei înseşi, nu se neagă pe sine; în acest caz, cazul unei vieți ascetice, viața slujeşte drept punte spre cealaltă existență". Prin urmare, „o viață ascetică este o contrazicere a sinelui; aici domneşte un resentiment fără seamăn, acela al instinctului şi voinței de putere nesatisfăcute, care ar vrea să stăpânească nu ceva din viață ci viața însăşi, să se înstăpânească asupra celor mai adânci, mai puternice şi fundamentale condiții ale ei; aici se încearcă folosirea puterii pentru a astupa izvoarele puterii". Însă această atitudine duşmănoasă vieții creşte şi rodeşte tocmai pentru că exprimă un interes al vieții înseşi.

> *„Idealul ascetic izvorăşte din instinctele de protejare şi vindecare ale unei vieți degenerescente care încearcă să se mențină prin toate mijloacele şi luptă pentru existența sa; este sensul unei parțiale rețineri şi oboseli fiziologice, împotriva cărora cele mai profunde instincte rămase intacte luptă neîncetat cu noi mijloace şi invenții. Idealul ascetic este un asemenea mijloc; situația este deci absolut inversă decât cred admiratorii acestui ideal – viața se luptă în el şi prin el cu moartea şi împotriva morții, idealul ascetic este o dibăcie în menținerea vieții."*

Autoconstrângerile ascetice incarnează tocmai puterea dorinței de a fi altfel; lucrarea ascetului creează condiții mai prielnice pentru «a fi aici» şi «a fi om»; „acest preot ascet, acest aparent duşman al vieții, acest negator – tocmai el face parte din marile forțe conservatoare şi afirmatoare ale vieții".

Omul este, prin excelență, „animalul bolnav", „marele experimentator cu sine însuşi", veşnic „nemulțumitul" cu o „ciudă pe sine", şi, în consecință, „maestru al distrugerii, al autodistrugerii"; „cu cât starea bolnăvicioasă a omului este mai normală – şi nu putem tăgădui

această normalitate – cu atât mai mult ar trebui apreciate cazurile rare de putere sufletească şi trupească“, acele situaţii în care omul îşi asumă omenescul la modul grav şi puternic.

Potrivit lui Nietzsche, într-o umanitate bolnavă, nevoia de medici şi infirmieri care sunt ei înşişi bolnavi se încarnează exemplar în preotul ascet; acesta este „mântuitorul predestinat, păstor şi apărător al turmei bolnave“ „împotriva celor sănătoşi, fără-ndoială, şi împotriva invidiei faţă de cei sănătoşi; el trebuie să fie duşmanul firesc şi dispreţuitorul a tot ce înseamnă sănătate şi putere primitivă, furtunoasă, nezăgăzuită, dură, brutală, în felul animalelor de pradă“; prin urmare, dispreţuieşte mai curând decât urăşte, purtând un război mai curând al vicleniei decât al violenţei; mijloacele folosite: anestezierea generală a sensibilităţii, a capacităţii de suferinţă pe cale hipnotică, deci înăbuşirea oricărui sentiment al vieţii; activitatea mecanică a cărei regularitate mediocră procură mici bucurii ca leac împotriva deprimării; «iubirea aproapelui» – ca sursă a fericirii «minimei superiorităţi»; organizarea de turmă prin care individul se ridică adesea deasupra necazurilor personale, deasupra aversiunii de sine, având sentimentul de putere al comunităţii; exagerarea simţământului vinovăţiei prin care bolnavul devine păcătos, iar păcătoşenia este văzută drept cauză a suferinţei ş.a.m.d.

Totuşi, „idealul ascetic are un ţel – acesta este destul de general pentru ca, măsurate cu el, toate celelalte interese ale existenţei omeneşti să pară meschine şi înguste; în urmărirea acestui ţel, el foloseşte neînduplecat timpurile, popoarele, oamenii, nu admite o altă interpretare, un alt scop; el răstoarnă, neagă, afirmă, confirmă doar în sensul interpretării sale (–şi a existat oare vreodată un sistem de interpretare mai bine gândit până la capăt?); el nu se supune nici unei puteri, crezând mai curând în privilegiile sale faţă de orice putere, în distanţa categorică pe care i-o suferă rangul său faţă de orice putere, încredinţat că nu există putere pe lume care să nu trebuiască să capete mai întâi de la el un sens, un drept la existenţă, o valoare – ca instrument al operei sale, ca mijloc şi cale spre ţelul său, ţelul unic...“

Ştiinţa modernă nu este, în opinia lui Nietzsche, decât forma cea mai recentă şi mai nobilă de manifestare a idealului ascetic; în măsura în care rămâne „un refugiu pentru toate soiurile de nemulţumiri, de neîncrederi, de viermi rozători, de *despectio sui* şi conştiinţe încărcate – ea este însăşi neliniştea lipsei de ideal, suferinţa pricinuită de absenţa marii iubiri, frustrarea cauzată de o cumpătare impusă“ [59].

☞ **Imoralitatea moralei publice.** Aprecierea şi ierarhia acţiunilor corespund unor trebuinţe şi criterii comunitare; de aceea, „prin morală individul e instruit să devină o funcţie a turmei şi să-şi atribuie valoarea numai ca funcţie“; „moralitatea este instinctul de turmă individual“ [60], în timp ce firile nobile sunt nechibzuite, urmând nu doar avantajul şi scopul, ci pasiunea, dezinteresul. O societate bine organizată adoarme pasiunile – dacă nu cumva le extirpă, însă mai totdeauna în spatele vituţilor sunt energii inconştiente, impulsuri obscure ş.a.m.d. care îşi urmează calea.

Moralitatea este – în esenţa ei – o chestiune a interiorităţii, manipulabilă, însă, de către/prin convenţiile morale practicate de o colectivitate dată. Virtuţile sunt apreciate nu din punctul de vedere ale efectelor pe care le au pentru cel care le posedă, ci din unghiul afectelor (de admiraţie, stimă, laudă etc.) pe care le declanşează utilitatea practicării lor pentru ceilalţi. Excesul necompensat de tendinţe contrare face ca hărnicia, obedienţa, castitatea, pietatea, dreptatea etc. să fie dăunătoare posesorilor lor, iar la limită devin handicapuri adaptative, întrucât se atrofiază preocuparea propriei protecţii.

„Educaţia procedează în general aşa: printr-o serie de atracţii şi avantaje, ea încearcă să determine la individ un mod de a gândi şi de a acţiona care, devenit obicei, înclinaţie şi pasiune, să domnească în el şi asupra lui, împotriva ultimului său avantaj, dar spre «binele general», spre utilitatea publică." [61]

Nihilismul nietzscheean vizează cu predilecţie, pe de o parte, tendinţele de a transforma valorile morale în proteze existenţiale, şi, pe de altă parte, predispoziţiile exprese sau tacite de simulare a personalizării acestor valori. Pledoaria lui Nietzsche are ca obiect tocmai modelarea de sine a individualităţii puternice. Lipsa de putere şi voinţa vlăguită nu pot fi suplinite de nici o valoare morală. Morala nu poate fi redusă la repertoriul imperativelor şi la matricea normativă, ci trebuie să se întemeieze pe o critică lucidă a înseşi aprecierii morale, devenind astfel o problemă asumată personal – cu tot cortegiul dificultăţilor şi dezvăluirilor ce decurg de aici.

☞ **Moralele resentimentului.** Ceea ce convenţiile morale exilează din sfera admisibilului constituie surse de energii creatoare. „Cel care a înţeles natura umană şi cum s-au produs valorile ei cele mai înalte se îngrozeşte de oameni şi fuge de orice fel de acţiune: este urmarea evaluărilor moştenite. Că omul este rău din fire, asta mă consolează; garantează existenţa forţei." Valorizarea aristocratică păcătuieşte împotriva realităţii, dispreţuind pe nedrept, din necunoaştere, mediul omului comun; dar această falsificare este şi rămâne cu mult mai nevinovată decât ura nemărturisită şi răzbunarea neputinciosului.

Aristocratul trăieşte cu o anume francheţe a gesturilor şi cu o încredere şi sinceritate faţă de sine însuşi.

„Omul resentimentului nu este nici sincer, nici naiv, nici franc şi loial faţă de sine însuşi. Sufletul său priveşte cruciş; spiritul său îndrăgeşte ascunzişurile, cărările şiretlicului şi uşile dosnice, îi place tot ceea ce este ascuns ca o lume a sa, ca siguranţă a sa; el se pricepe să păstreze tăcerea, să nu uite, să aştepte, să se ascundă, să se umilească. Rasa unor asemenea oameni ai resentimentului va sfârşi în mod necesar prin a fi mai prudentă decât orice rasă aristocratică şi va preamări prudenţa într-o cu totul altă măsură: anume ca o condiţie existenţială de prim ordin, în timp ce la aristocraţi prudenţa capătă uşor o aură fină de lux şi rafinament."

Nobilul îşi concepe noţiunea fundamentală de „bun" în mod spontan, pornind de la sine însuşi, creându-şi abia mai târziu o imagine despre „rău". În schimb, omul resentimentului decretează mai întâi ca „rău" ceea ce nu poate învinge, înlătura, depăşi, concura, adică exact ceea ce morala aristocratică consideră a fi „bun"; aşadar, cel nobil, puternic, stăpânitor este înţeles prin ochiul otrăvit al resentimentului; totuşi, observă Nietzsche, există un fapt care nu poate fi contestat: oamenii nobili şi puternici sunt ţinuţi sever în frâu prin obiceiuri, veneraţie, tradiţie, recunoştinţă, prin supraveghere reciprocă şi invidie, manifestându-se între ei ingenios în ceea ce priveşte respectul, stăpânirea de sine, delicateţea, fidelitatea, mândria şi prietenia, dar în afara cercului lor trăiesc din plin bucuria eliberării de orice constrângere socială, „se reîntorc la nevinovăţia conştiinţei de fiară"; „în străfundul tuturor acestor rase nobile este imposibil să nu recunoşti fiara", iar „acest fond de bestialitate ascunsă are nevoie din când în când de descărcare, animalul trebuie să reapară, să se reîntoarcă în sălbăticie"; îndrăzneala nebunească, absurdă, bruscă, neprevăzutul şi neverosimilul acţiunilor, indiferenţa şi dispreţul pentru securitate, trup, viaţă, tihnă, voioşia şi plăcerea adâncă pentru distrugere, voluptăţile biruinţei şi cruzimii sunt doar câteva din caracteristicile prin care aristocraţiile au lăsat în sufletul victimelor imaginea „barbarului".

„Faptul că mieii sunt supăraţi pe marile păsări de pradă nu miră pe nimeni, numai că nu există nici un motiv pentru a le lua păsărilor de pradă în nume de rău că răpesc mieluşei."

În acest context, Nietzsche face o precizare de principiu în privinţa Voinţei de putere:

„A cere forţei să nu se manifeste ca forţă, să nu fie voinţă-de-a-zdrobi, voinţă-de-a-supune, voinţă-de-a-stăpâni, nici sete de vrăjmaşi, de piedici şi biruinţe este la fel de iraţional ca şi a-i cere slăbiciunii să se manifeste ca forţă. O cantitate de putere reprezintă aceeaşi cantitate de instincte, de voinţă, de acţiune – mai mult, nu este nimic altceva decât tocmai acest instinct, voinţă, acţiune în sine, ce poate apărea într-altfel numai datorită seducţiei limbajului (şi erorilor fundamentale ale raţiunii, încremenite în el) care greşeşte înţelegând orice acţiune ca fiind condiţionată de existenţa unei cauze, a unui «subiect».“

Nu există un substrat al acţiunii şi, deci, nu se poate separa efectul de cauză, aşa cum nu se poate despărţi fulgerul de lumina sa.

Credinţa în faptul că puternicul are libertatea de a fi slab şi pasărea de pradă de a fi miel nu poate să aparţină decât oamenilor slabi care, prin resentiment, gândesc în favoarea lor, reproşându-i celui puternic tocmai vina de a fi puternic; neputinţa este astfel înveşmântată cu o prudenţă falsă şi ia forma „virtuţii tăcute ce ştie să renunţe şi să aştepte, ca şi cum însăşi slăbiciunea celui slab – firea sa, acţiunile sale, întreaga sa realitate unică, inevitabilă, de neşters – ar fi o săvârşire de bună voie, ceva voit, ales, o înfăptuire, un merit. Acest soi de om are nevoie de credinţa într-un subiect oarecare, de libera alegere, dintr-un instinct de autoconservare, de afirmare de sine, în care orice minciună este îndeobşte sfinţită. Subiectul (sau ca să vorbim mai popular, sufletul) a rămas poate de aceea până acum cea mai nezdruncinată dogmă de credinţă de pe pământ, fiindcă a permis majorităţii muritorilor, celor slabi şi oprimaţilor de orice fel, acea sublimă înşelare de sine, anume de a înţelege slăbiciunea însăşi ca libertate şi felul lor echivoc de a fi – ca merit.“[63]

☞ **Supraomul.** În măsura în care uniformizează valoarea oamenilor, morala este imorală şi neagă viaţa. Nietzsche deconstruieşte valorile metafizicii tradiţionale – dezvăluind „marea şcoală a calomniei“: „universul aparent şi universul născocit – iată opoziţia. Ultimul se numea până acum «universul real», «adevărul», «Dumnezeu». Acesta este universul care trebuie demontat“ pentru a prefigura „o nouă ordine a valorilor“ [64].

În opinia lui Nietzsche, aprecierea morală a valorii unui om operează numai cu criterii sociale; insul este comparat cu alţi oameni, iar actele sale sunt judecate în funcţie de folosul comunitar. În acest fel, evaluarea devine obtuză, întrucât „valoarea unui om în sine este subapreciată, aproape trecută cu vederea, aproape contestată. Este o rămăşiţă a teleologiei naive: valoarea omului raportată numai la oameni“. Or **„omul unei specii superioare“** se afirmă pe sine în propria-i singurătate, refuzându-şi etaloanele mediocrităţii, menirea sa fiind tocmai aceea de a „menţine vie încrederea în om“, [65] fără însă a fi vorba de proiectarea unui imperativ: *„Omul aşa cum ar trebui să fie: asta sună tot atât de fad ca şi cum ai spune: «un copac, aşa cum ar trebui să fie»“*.[66]

Punctul de vedere nietzscheean susţine, printre altele, o concluzie: „omul real reprezintă o valoare mult mai înaltă decât omul «dezirabil» dintr-unul sau altul din idealurile cunoscute“. [67] În „Aşa grăit-a Zarathustra“, Nietzsche constată: „sinistră-i existenţa omenească, şi pururi fără sens: fatalităţii îi ajunge o paiaţă“; şi anunţă profetic: „am să-i învăţ pe oameni care e sensul existenţei lor; adică Supraomul, fulgeru–acestui nor întunecat care este omul“. [68] Atunci când trece de la parabolă la confesiune, devine, însă, mult mai sugestiv:

„Pentru mine este o consolare să ştiu că, dincolo de aburul şi gunoiul subsolurilor umane, există o umanitate mai înaltă, mai luminoasă, a cărei dimensiune va fi una foarte redusă (–căci tot ce se distinge este, prin însăşi esenţa sa, un lucru rar): apariţii acestei umanităţi, nu fiindcă eşti mai dotat sau mai virtuos sau mai eroic sau mai afectuos decât acei oameni de acolo de jos, ci fiindcă eşti mai rece, mai lucid, mai perspicace, mai însingurat, pentru că suporţi singurătatea, o preferi, o cultivi ca formă de fericire, ca privilegiu, ca o condiţie a existenţei, pentru că, printre nori şi fulgere, trăieşti ca printre ai tăi,

la fel însă şi sub razele de soare, printre picăturile de rouă, fulgii de zăpadă şi orice ar veni în mod necesar din înălţimi şi care, atunci când se mişcă, se mişcă veşnic numai în direcţia de sus în jos“. [69]

Critica dualităţilor metafizice şi reevaluarea tuturor valorilor întemeiază la Nietzsche nostalgia unui proiect al ultraomenescului: Supraomul ca model de autenticitate şi exigenţă metaumană prin care se anulează mediocritatea omului actual.

Lectură obligatorie:

1. Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, §3, 4, 109, 126, 152, 343, 372, 373, 374*

IV

Existenţialismul – angoasă şi comunicare existenţială

„Se poate compara angoasa cu vertijul. În momentul în care ochiul ajunge (se întâmplă – n.n.) să se (s)cufunde într-un abis, se obține amețeala, care provine din ochi pe cât din abis, căci s-ar fi putut să nu privească într-acolo. La fel, angoasa este vertijul libertății, care se naşte pentru că spiritul vrea să stabilească sinteza şi pentru că libertatea, plonjând atunci în propriul său posibil, surprinde în acea clipă finitudinea şi se agață de aceasta".[1]

(S. Kierkegaard)

Filosofia existențialistă – prefigurată în opera lui S.Kierkegaard (1813-1855) şi împlinită ca orientare distinctă de către J.P.Sartre (1905-1980), G.Marcel (1889-1973), A.Camus (1913-1959), S. de Beauvoir ş.a. –, precum şi „filosofia existenței" – dezvoltată pe termenul culturii germane de M.Heidegger (1889-1976), K.Jaspers (1883-1969) ş.a. – realizează o trecere de la problematica tradițională a filosofiei la întrebări actuale cu privire la condiția umană. Mutația inițiată de această orientare filosofică constă în saltul de la filosofia naturii la cea a omului, de la filosofia conceptului la cea a subiectivității, de la sistemele speculative la o filosofare care îşi asumă tragicul existențial. „*Originalitatea existențialismului* – afirmă Nicolas Herpin – *este de a fi arătat că răspunsurile la întrebările: ce este omul?, ce este lumea?, ce este Dumnezeu? sau în formularea lor kantiană: ce trebuie să fac?, ce pot să ştiu?, ce-mi este permis să sper? depind întotdeauna de ideea pe care o avem despre existența umană"*. [2] Omul, consideră aceşti filosofi, ocupă un loc privilegiat în univers. Existența naturală („existența-în-sine" în limbajul sartrian) este inertă, imuabilă, lipsită de contradicții şi devenire. Omul nu are modul de a fi al lucrurilor, ci el este ceea ce se face; existența-pentru-sine (proprie umanului) se defineşte ca „fiind ceea ce ea nu este şi ca nefiind ceea ce este". [3] Umanitatea se caracterizează prin proiect, puterea deprinderii de real, schițarea unei ordini viitoare, refuzul unei situații date. Este astfel depăşită imaginea tradițională a unei esențe umane imuabile, absolute, dată odată pentru totdeauna. Filosofia existențialistă situează omul sub semnul posibilului, al creației de sine, concepând libertatea ca dimensiunea definitorie prin care omul, operând alegeri succesive, îşi modelează propria esență. Ni se pare că nu întâmplător o astfel de reflecție iradiază din şi se concentrează spre existența umană trăită, îşi acomodează obiectivul pentru a distinge în masa amorfă a omenirii individul concret şi – după cum afirmă Sartre – refuză idealismul oficial în numele „tragicului vieții". Realitatea umană – afirmă Heidegger – are „*posibilitatea de a fi ea însăşi sau de a nu fi ea însăşi"*. [4] Aceasta înseamnă că esența omului constă în istoricitate, devenire, creație, proiect, dar viața concretă poate să afirme aceste trăsături ale speciei, după cum poate şi să nu le afirme. Putem trăi autentic, dar şi inautentic.

Lipsa de unitate a orientării existențialiste se datorează diferențelor dintre culturile naționale care au adăpostit-o şi intervențiilor personale – ca problematizare şi stil – ale autorilor săi; unificatoare sunt temele şi tipul soluțiilor.

☞ **Tematizări**: condiția alienată a omului; distincția inautentic-autentic; critica puterilor rațiunii şi dovedirea limitelor constitutive ale cunoaşterii ştiințifice; angoasa; contingența ființei umane; fragilitatea omului; viața umană ca ipoteză, proiect; tema neantului; libertatea şi caracterul dilematic al alegerilor umane; tragicul finitudinii şi iminența morții; solitudinea şi incomunicabilitatea dintre subiectivități, faptul că fiecare este şi rămâne claustrat în propria sa interioritate, iar comunicarea trădează trăirile, fiind, de aceea, convențională. Existențialiştii practică o filosofie a omului înțeles ca subiectivitate şi singularitate. În istoria gândirii filosofice, tema este prefigurată de Socrate prin îndemnul „cunoaşte-te pe tine însuți" şi prin recunoaşterea îndoielii „ştiu că nu ştiu nimic".

Tema subiectivității, prin amploare şi tip de abordare teoretică, aparține culturii moderne şi contemporane. Ea este prezentă în ideația lui B. Pascal care discută despre ființa umană ca paradox: omul este totul şi este nimic; rațiunea sa este sursă de puteri, dar şi de umilință; omul este sfâşiat de ispitele infinitului mare şi ale infinitului mic: nu poate să nu cunoască ce este el şi ce este lumea, însă înțelegerea sa reprezintă în raport cu infinitul ceea ce este corpul în ordinea naturii. Omul este definit prin paradox, fragilitate, sfâşieri tragice, contradicții.

Descartes tratează subiectivitatea în termenii îndoielii metodice, *„dubito ergo cogito, cogito ergo sum"*. Calea îndoielii sistematice a rațiunii este singura legitimă pentru a avea acces la o certitudine totală: subiectivitatea personală redusă la dimensiunile sale raționale. Prin delimitare critică față de Descartes, dar şi în prelungire oarecum, existențialiştii vorbesc despre îndoiala existențială; dacă îndoiala metodică este a rațiunii şi se referă la incertitudiniile minții în fața unor adevăruri plurale din care trebuie ales ceea ce este sigur şi în mod evident adevărat, îndoiala existențială structurează întreaga personalitate; pentru aceasta nu trebuie să ai talent şi aptitudini speciale. Fiecare ins îşi pune cu sau fără vrerea sa sub semnul întrebării propria sa viață şi ceea ce el însuşi este dincolo de ceea ce cred alții despre el, şi dincolo de părerea sa despre sine.

Kant abordează subiectivitatea în contextul unei analize critice a cunoaşterii. El nu mai procedează ca empiriştii şi raționaliştii care sunt preocupați să identifice sursele cunoaşterii veritabile, ci se întreabă cum este posibilă (cum este cu putință) cunoaşterea. În acest sens, analizează structurile a priori ale sensibilității, intelectului şi rațiunii care sunt condiții subiective de posibilitate a oricărei cunoaşteri şi experiențe reale cu obiectele.

Existențialismul produce o ruptură în modul de a înțelege omul, precum şi în modul de a înțelege şi de a practica filosofia. În locul unei filosofii a naturii ei sugerează reflecția sistematică asupra condiției umane. În locul ontologiei tradiționale (potrivit căreia omul era tratat ca exemplificare, concretizare a unor principii universal valabile în explicarea existenței ca atare), existențialismul preferă ontologia particulară (regională) a umanului: discursul aplicat asupra ireductibilului ființei umane; surprinderea caracteristicilor prin care omul se diferențiază, se singularizează în raport cu existența ca atare.

☞ **Inautenticitatea.** Existențialiştii refuză discursul speculativ şi general despre esența omului, centrându-şi interesul explicit pe individual. În acelaşi timp, refuză optimismul şi pesimismul care nu sunt atitudini filosofice, ci mai curând expresii temperamentale şi etichete ataşate unor interpretări ale lumii şi omului în termeni spectaculari, contemplativi. Din punct de vedere existențialist, accentul este pus pe tragic şi pe gravitate în modul de a aborda omul. Este vizată individualitatea, preocupată să-şi descopere şi asume limitațiile, precaritățile constitutive, sursele de incertitudine şi suferință. În raport cu interogațiile omului, rațiunea se dovedeşte neputincioasă; viața nu poate fi tratată ca o simplă distracție; calitatea de om se distribuie tuturor indivizilor, dar nu se împarte, fiind mereu o sarcină individuală şi o responsabilitate personală;

fiecare ins este totdeauna față în față cu sine însuşi, cu viața şi moartea sa, răspunzător la modul absolut de modul în care îşi înțelege şi asumă omenescul din sine însuşi. În acest sens, existențialismul consideră că omul se află aruncat, proiectat, alienat într-o lume ostilă, indiferentă, potrivnică, nefamiliară. Omul este prin natura lui o făptură alienată, întrucât se pierde pe sine în, prin şi printre ceilalți, în/printre lucruri indiferente, insensibile: în nici un fel lumea nu este pe măsura omului şi, de aceea, există tendința ca omul însuşi să nu fie pe măsura omenescului din el însuşi. Starea de alienare este surprinsă prin cuplul categorial *inautentic-autentic*. Aceşti termeni nu au în mod expres un sens valoric şi nu vizează în mod explicit ierarhii valorice între diferitele stiluri de viață. Ca termeni tehnici, *inautentic-autentic* se referă la faptul că omul concret acceptă sau nu starea de alienare, este dispus sau nu la eforturi de individualizare, îşi asumă grav sau nu omenescul. Totuşi, chiar la Heidegger, inautenticitatea este înțeleasă, cel puțin ca punct de pornire, prin analogie cu parabola religioasă despre căderea omului în păcat, izgonirea lui (datorită propriei sale alegeri) din starea paradisiacă. Deci, *autenticul* sugerează structura originară, adevărată a omenescului; trecerea de la inautentic la autentic se produce numai în/prin salt. Nu poate fi vorba de o progresie cumulativă, continuă, ci de producerea unor rupturi interioare, fisuri în modul de a înțelege şi practica viața. Cei mai mulți oameni trăiesc în inautenticitate: se integrează profund şi total în stilul vieții colective, acceptă să fie masificați, se dezindividualizează, trăiesc aidoma lucrurilor; ei sunt numai ceea ce sunt şi nimic altceva, au o suficiență sufocantă față de ei înşişi; sunt făpturi tautologice, viața sufletească este inertă, opacă, lipsită de contradicții şi devenire. Inautentic este omul depersonalizat, cel ce trăieşte sub semnul anonimatului: este şi rămâne un oarecare printre alți oarecare. Acest stil de viață duce la dispariția surselor de tragic: prin integrarea în convențiile generale ale masei, el capătă linişte psihologică, obezitatea minții, ocolind suferințele. De pildă, potrivit stilului comun de gândire, de obicei *se* moare. Rutina, confortul şi anonimatul vieții cotidiene joacă o funcție compensatorie, reprezentând însă ricoşeuri în fața problematizărilor grave.

Calitățile de om sunt folosite pentru simpla adaptare eficientă şi confortabilă la mediu, deci pentru satisfacerea instinctului de autoconservare şi a capriciilor. Desprinderea definitivă de inautenticitate se produce prin angoasă, obținându-se o schimbare radicală de regim existențial. Cei mai mulți oameni ocolesc din instinct sau autosuficiență angoasa, întrucât o simt ca periculoasă pentru confortul cotidian. De aceea, oamenii evadează în verbiaj (vorbărie) sau în divertisment, fugind astfel de ei înşişi. Deci le este teamă să înfrunte lucid întrebările cruciale. Evită să rămână singuri şi să-şi asume disconfortul unei cunoaşteri de sine. Totuşi, dincolo de buna dispoziție este evidentă uneori o agitație interioară prin care se evită tragicul evidențelor, a ceea ce efectiv suntem.

☞ **Angoasa** cuprinde stări psihologice şi spirituale ambigue, paradoxale, perverse, respectiv afecte şi dorințe confuze, trăiri structurate tragic, speranțe şi imposibilitatea satisfacerii lor, tensiuni interne legate de ființa proprie pe fondul unei hiperlucidități în/prin care insul îşi formulează fățiş, fără circumstanțe atenuante, întrebările schimbătoare de destin: *cine sunt, ce pot să sper şi să fac, are sau nu viața vreun rost?* Aceste interogații şi altele asemănătoare marchează saltul spiritual către autenticitate. Rupturile interioare sunt definitive: omul invadat de angoasă nu mai poate reveni la vechiul stil de viață ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Tensiunile spirituale şi fisurile sufleteşti sunt definitive. Omul începe să fie structurat de o spaimă viscerală, provocată de şi prin îndoielile spiritului. Simpla frică/teamă este o stare afectivă provocată de cauze precise, identificabile. Spaima însă nu are un obiect precis; de aceea ea este difuză, confuză, ambiguă, măcinând la modul pervers sufletul şi mintea.

Angoasa (= spaima constitutivă a omului care se întreabă asupra autenticității sale) îşi poate avea sursa în: uniformitatea vieții cotidiene, cursul mecanic al zilelor, marile oboseli sufleteşti provocate de inutilitatea eforturilor şi de rutină, sentimentul absurdului la care avem acces printr-o simplă schimbare de optică afectivă în abordarea vieții, marile umiliri ale voinței şi aspirațiilor, senzația vanității, ş.a. Decisive sunt însă situațiile limită, încercările absolute la care este supus omul şi cărora nu le poate face față: catastrofe naturale şi istorice, boli incurabile, conştientizarea propriilor limitații şi a precarităților omeneşti în general, descoperirea şi asumarea finitudinii, tragicul provocat de dispariția celor apropiați sau de conştientizarea propriei morți ca o prezență permanentă, însă momentan, secvențial, inactivă (absentă).

☞ **Contingența şi facticitatea.** Ca urmare a angoasei, omul îşi descoperă şi ține să-şi asume caracterul său contingent, îşi dă seama că este o făptură aleatorie datorată hazardului; omul conştientizează că nu este necesar lumii şi că nu este dorită naşterea sa, după cum dispariția sa nu afectează în nici un fel cursul istoriei şi mersul legic al universului. Sentimentul de contingență este întărit de ştiința contemporană: dacă omul a apărut prin selecție naturală, datorită luptei pentru existență şi/sau unui accident genetic, înseamnă că este o ființă de periferie, ne-necesară lumii, „țigan al universului“ (Jacques Monod). Există un tragic provocat de caracterul aleatoriu al vieții; omul ar putea să fie, poate să fie, după cum se putea şi să nu fie, deci este un accident în ordinea neamului, speciei, istoriei, naturii. Conştientizarea lucidă a acestei evidențe este sursă de angoasă. Omul nu ştie de ce, de unde, pentru ce există. Viața sa este definitiv sub semnul provizoratului. Prin angoasă conştientizează lucid şi trăieşte tragic aceste incertitudini vitale; simte prezența şi activismul unor pericole iminente, dar nu-şi poate explica de unde provin, care le este rostul sau când anume îl vor afecta la modul definitiv. Contingența vieții umane este recunoscută şi în variantele religioase ale filosofiei existențialiste: Dumnezeu este absolutul însuşi, infinitatea intensivă şi extensivă a existenței reale şi virtuale suficientă sieşi; din aceste motive, actul creației este oarecum gratuit. Deci ființa supremă nu are nevoie de om pentru a-şi dovedi atotputernicia şi atoatăprezența. Adevăratul credincios este cel care are o singură certitudine: faptul că Dumnezeu există. În rest însă, toată viața sa este structurată de o incertitudine totală; nimeni şi niciodată nu este sigur în privința rostului vieții şi însăşi calitatea de om este o sarcină fără de capăt.

În contextele unei ideații ateiste, Sartre surprinde contingența omului în/prin ceea ce el numeşte facticitatea ființei umane. Facticitatea se referă mai ales la acele determinații, însuşiri, calități, aptitudini prin care omul se integrează în ordinea existenței obiectuale, fiind aidoma unui lucru. Însă, în sens mai larg, facticitatea se referă la constituția/structurarea antinomică a omului. Este vorba de contradicții care nu pot fi depăşite, întrucât nu se pretează la soluții. Pe de o parte, omul este corp, trup, dar şi, la polul opus, spirit, subiectivitate; are un trecut încheiat aidoma unui lucru, întrucât nu mai poate schimba nimic; trăieşte într-un prezent ambiguu, inconsistent, dar este şi deschidere către viitor. Este osândit la libertate, întrucât nu poate să nu fie liber: vrea, nu vrea, ştie sau nu ştie, într-un fel sau altul este pus întotdeauna în fața alternativelor, fiind obligat să aleagă. Alegerea devine povară, osândă, pentru că nu există criterii sigure prin care să aprecieze valoarea şi/sau adevărul alegerilor. Deşi liber, omul trebuie să țină cont de situație, de împrejurările concrete asupra cărora nu poate decât arareori şi în măsură nesemnificativă să decidă. Omul se află sub semnul posibilului. Însă, la polul opus se află o altă evidență: moartea vine cu certitudine matematică şi transformă viața în destin, aşa încât omul decade definitiv, ireversibil la starea de lucru, obiect, existență inertă. Facticitatea surprinde, deci, acele componente prin care omul este, aidoma lucrurilor, doar ceea ce este: corp, trecut, situație concretă, moarte. Tensiunile corp-spirit, trecut-viitor, obiectivitate-subiectivitate, viață-moarte,

libertate-condiții concrete sunt irezolvabile, produc tensiuni interioare care obligă la o existență creatoare, inconfortabilă pentru că îşi refuză viața vegetativă.

☞ **Existența-pentru-sine.** Prin anumite determinații ale sale (corp, trecut, moarte, condiții concrete) omul este ceea ce este, adică o existență-în-sine; aceasta caracterizează lucrurile, natura, obiectele, în măsura în care sunt numai ceea ce sunt şi nimic altceva. Existența-în-sine poate fi înțeleasă prin: masivitate, opacitate, inerție, absența contradicțiilor şi a devenirii, identitate cu sine. Existența-pentru-sine caracterizează sfera umanului care este calitativ altceva: negativitate, devenire, contradicții, incertitudine, fisuri interioare. Prin anumite determinații (spirit, subiectivitate, libertate), omul se desprinde de existența-în-sine, îşi refuză definitiv condiția de lucru, fiind ceea ce nu este. Deci: omul nu este ceea ce este, ci este ceea ce nu este. Adică: mai mult putință de a fi decât realitate încheiată, mai mult proiect decât concretizare a acestuia. În terminologia lui Sartre, aceasta înseamnă că omul, prin conştiința sa, este Neant, Golul, Nimicul, adică o permanentă absență de sine însuşi; omenescul se caracterizează prin starea de insuficiență permanentă, care tensionează viața sufletească. Din aceste motive, conştiința este înțeleasă ca permanentă negare a calității de lucru, ca imaginație creatoare ce refuză realitățile date. Deci ea introduce şi proliferează Neantul în propria viață şi în lume. Omul este ceea ce el însuşi face din sine; întrucât lipsesc criteriile sigure ale opțiunilor, viața omului devine „o pasiune inutilă" şi un risc nemotivat, dar care implică o responsabilitate absolută.

☞ **Sfere existențiale**. Kierkegaard este adeptul unei filosofări modelate de o tradiție culturală protestantă. De aceea pune accent pe singular, pe singularitatea omenească. El este preocupat să restituie prin filosofare dimensiunile credinței autentice, refuzând religiozitatea mediocră. Nu întâmplător adevărul omenesc este văzut ca exprimat simbolic de către mitul crucificării: Iisus sângerând pe cruce. Ideile lui Kierkegaard sunt expres antispeculative. El refuză filosofia conceptului de origine hegeliană, considerând că punctul de pornire al reflecției trebuie să-l constituie existența concretă, singularul, unicitatea omenească. Or aceasta, din principiu, nu poate fi conceptualizată.

Calitatea de om este trăită şi, din aceste motive, este structural ambiguă. Atunci când viața devine problemă, ea este oarecum trădată, întrucât tensiunile sale reale sunt surprinse prin concepte inerte, generale, raționale. Cei mai mulți oameni *sunt* (au concretețe, prezență, trăiesc), *dar nu există*. Deci existența nu poate fi redusă la simpla viețuire. În acest caz, omul este, dar ca şi cum nu ar fi. Existența aparține numai celor care refuză mediocritatea curentă şi confortul interior, îşi asumă o îndoială permanentă cu consecințe tragice sub raport sufletesc, formulându-şi întrebările grave (serioase) ale vieții. Atributul existenței aparține doar celor care încearcă evadarea din convenții şi caută autenticitatea.

În evoluția către autenticitate, există mai multe praguri, modele, tipuri, vârste sufleteşti, moduri de a fi. ***Omul estetic*** trăieşte clipa, încearcă să profite de prezent; satisfăcându-şi capriciile, caută sistematic plăcerea, liniştea sufletească, satisfacția afectivă, confortul vital; de aceea este nestatornic, receptează viața, oamenii şi lumea în funcție de *plăcere-neplăcere*. În realitate, el este prizonierul clipei, momentului; are iluzia că valorifică intens posibilitățile pe care viața i le pune la îndemână, dar de fapt, se alienează în clipă.

În timp, se poate ajunge la saturație; prin ironie, îşi pot lua în răspăr stilul de viață, sesizându-i inconsistența şi superficialitatea, făcând astfel posibil saltul către ***omul etic***; acesta este grav, serios, sumbru chiar, afectat de răspunderile pe care şi le asumă. El se integrează spontan şi profund în convențiile morale, practică modele exemplare şi se devotează unor cauze şi idealuri comunitare. Prin aceasta crede că viața sa capătă un rost. Însă, în realitate, el este un conformist, practică rutina, se înregimentează în convențiile comunitare, fiind complice la propria sa

depersonalizare. De fapt, datoria este deseori invocată doar pentru a avea conştiinţa curată, operând un transfer de responsabilitate. Prin umor este posibilă distanţarea faţă de acest mod de a fi şi conştientizarea autoiluzionării în privinţa sensului vieţii precum şi conştientizarea faptului că este manipulat. Devine astfel posibil saltul către ***omul religios***. Trecerea de la un mod de existenţă la altul nu are loc prin acumulare, ci prin ruptură, prin salt imprevizibil, printr-o schimbare nemotivată a punctului de vedere din care te apreciezi pe tine însuţi. Putem spune că omul estetic trăieşte în imediat, captiv în şi ispitit de nemijlocirea vieţii. Omul etic se integrează într-o generalitate umană, însă aceasta este totdeauna o convenţie colectivă. Deşi are iluzia că participă la progresul omenirii în general, omul etic slujeşte doar nişte idealuri limitate istoric.

☞ **Calitatea de om este totdeauna o sarcină individuală**. Omul religios se alege în mod absolut. Autenticitatea este dată tocmai de relaţia personală a omului cu absolutul. Alegând pe Dumnezeu, omul alege absolutul şi se alege în mod absolut. Ceea ce el alege preexistă actului de alegere efectivă, căci, dacă nu ar fi aşa, omul nu ar putea să se aleagă şi ar rezulta că omul se crează pe sine însuşi (ceea ce este fals, aberant); religiosul are doar certitudinea existenţei lui Dumnezeu. În afară de aceasta, totul este sub semnul provizoriului şi îndoielii. ***Mă îndoiesc permanent de mine însumi, deci exist***. Îndoiala întregii personalităţi este o alegere de sine prin care experimentezi căutarea absolutului.

Îndoiala metodică este valabilă doar în plan spiritual; ea vine cumva de la sine, ca nedumerire a raţiunii când este pusă în dificultatea alegerii între cunoştinţe ce-şi revendică în mod egal adevărul. Această îndoială presupune talent, abilitatea minţii, orizont cultural, rigoare logică. În schimb, îndoiala existenţială este o alegere a omului ce structurează întreaga viaţă personală, nesolicitând aptitudini (talente) speciale. Sursa cea mai puternică a îndoielii existenţiale se află tocmai în certitudinea existenţei lui Dumnezeu.

☞ **Între om şi Dumnezeu există o diferenţă calitativă infinită**. Este vorba de două regimuri existenţiale total distincte, disjuncte, fără a fi posibilă trecerea firească dintr-un orizont în altul. Dumnezeu este totdeauna altceva, altcumva şi altundeva decât omul. Atributul păcătoşeniei este singurul care nu poate fi aplicat lui Dumnezeu. Deci este suficient pentru a sesiza hotarul de netrecut dintre umanitatea profană şi sacrul religios. A reduce sacrul divin la însuşiri omeneşti este o blasfemie. A-i atribui omului calităţi şi energii divine este o nebunie. Între om şi Dumnezeu separaţia este absolută. Dacă vrei să înţelegi absolutul, pe Dumnezeu, ajungi la scandal logic. Raţiunea ajunge la paradoxuri, fiind umilită. Singura relaţie este cea a credinţei; or credinţa însăşi stimulează şi amplifică incertitudinea. De ce? De obicei omul se măsoară cu o măsură omenească (modelul ideal, tipul exemplar), însă omul se descoperă pe sine altfel, îşi asumă omenescul la o altă intensitate numai dacă se măsoară cu etaloanele divinului, ale absolutului. În acest context, angoasa şi disperarea sunt stări psiho-spirituale permanent active. În starea de inocenţă (necunoaştere, ignoranţă) spiritul doarme şi visează în om. Imaginarul proiectează sfera posibilului care nelinişteşte. Această nelinişte întotdeauna îşi activează angoasa în chiar starea de inocenţă.

☞ **Posibilul ca sursă a angoasei.** Trezirea spirituală este cea prin care omul descoperă neantul angoasei şi angoasa neantului. Omul îşi dă seama de faptul că poate, dar nu ştie încă ce anume poate. Deci libertatea lui iniţială este o libertate împiedicată. Kierkegaard pune accentul pe puterea voinţei, în timp ce Nietzsche este preocupat de voinţa puterii. La Kierkegaard, căutarea de sine a omului (fapt ce indică autenticitatea) implică tenacitatea voinţei. Aceasta este în slujba spiritului; numai în/prin spirit omul se individualizează. Însă spiritul produce şi întreţine totdeauna angoasa: omul descoperă că este liber, dar nu ştie ce să facă cu această libertate. Libertatea însăşi îl pune şi expune în faţa posibilului; or posibilul înspăimântă, sugerând

infinitatea, fără de capătul căutării de sine. Chiar când libertatea se concretizează (se fixează în real, ca posibil împlinit), angoasa este menținută, întrucât realul confirmă posibilul, dar niciodată nu-l epuizează. Starea de ignoranță (inocență), interpretată prin analogie cu starea paradisiacă din religia creştină, se referă în realitate la faptul că omul este ignorant în privința propriei sale naturi, nu-şi cunoaşte condiția sa de om şi nici rostul. Accede la autenticitate doar când se concepe pe sine însuşi față în față cu Dumnezeu, izolat, singuratic în fața absolutului. Angoasa atinge maximum de intensitate şi poate fi anulată doar prin credință.

☞ **Disperarea.** Omul este o unitate între trup-suflet, finit-infinit, vremelnic-etern, necesar-posibil. Aceşti termeni dispuşi antinomic constituie totdeauna sinteze operate de către spirit. Atunci când aceste raporturi tind să devină conştiente de ele însele (când raportul se raportează la sine însuşi), omul are acces la eul, sinele său. Însă acest proces nu are soluții şi nici capăt. Între termeni există un dezechilibru, o nepotrivire, un conflict, o tendință expresă de excludere reciprocă. De aceea, spiritul nu poate obține sinteze şi unități definitive între trup-suflet, finit-infinit. Din aceste motive omul suferă de o maladie mortală: disperarea. În mod obişnuit, prin boală se înțeleg acele suferințe, limite ale trupului care pot dispărea prin moarte. Pentru mulți, moartea este o binecuvântare pentru că înlătură bolile trupului. Însă maladia mortală (disperarea) are un sens mult mai puternic. Pentru creştini moartea nu este definitivă, ci doar o trecere către o altă viață (învierea lui Lazăr). De aceea, disperarea, ca boală a spiritului şi/sau maladie a eului (sinelui), este permanentă, nu dispare prin moarte. Deci disperarea provine din faptul că omul nu poate muri, se menține într-o stare de agonie interminabilă. Mai mult: omul nu poate muri şi, deci, disperarea nu poate să dispară pentru că omul are în el însuşi ceva etern, infinit, ce nu poate fi distrus. Acest grăunte de eternitate nu poate fi anulat prin moarte, aşa cum sunt suspendate bolile trupului. Deci distincția boală-sănătate este doar aproximativ valabilă, mai ales când vorbim de corp. Când vorbim de suflet, nu există niciodată o stare de sănătate totală. Spiritul uman este totdeauna structurat de disperare, chiar şi la cei care nu recunosc prezența disperării.

☞ **Tipurile de disperare** pot fi sistematizate în funcție de modul fixării pe unul sau altul din termenii opozițiilor constitutive ale omului. Există o disperare-slăbiciune, gândită de Kierkegaard în termenii feminității. Ea aparține celor care disperă în lumea concretă pentru lucruri mărunte, perisabile, fără valoare. Este o disperare în marginile finitului şi pentru lucruri finite; îi lipseşte conştiința infinitului şi eternității. De obicei, acestea nu sunt luate în ecuație tocmai pentru că înspăimântă, neliniştesc. Finitul delimitează, iar infinitul nelimitează. Omul autentic adoptă infinizarea de sine însuşi: experimentarea registrelor omenescului întru obținerea unei împliniri de sine. Adepții disperării-slăbiciune rămân captivi în finit, vremelnic, concret. La polul opus, libertatea-sfidare, este concepută de Kierkegaard după modelul masculinității, al voinței tenace. În această disperare omului îi lipseşte tocmai putința fixării în concret. El contemplează posibilul şi-şi modelează viața după proiecții ideale. Lipsa de actualizare efectivă este sursă de suferință. Un tip aparte din această categorie îl reprezintă omul demonic, revoltat împotriva lui Dumnezeu. El are deziluzia concretului, a solicitat ajutorul divin şi acum nu mai are nevoie de acesta; chiar dacă ar veni, este deja prea târziu. Omul crede că sarcina lui este de a înfrunta infinitatea prin modul în care îşi trăieşte viața.

Angoasa şi disperarea sunt analizate de Kierkegaard doar pentru a demonstra că ele nu sunt soluții existențiale veritabile, ci doar pregătesc adevărata cale de împlinire umană: calea credinței.

☞ **Clipă şi repetiție (=reluarea).** Angoasa şi disperarea sunt permanentizate datorită faptului că spiritul (=cunoaşterea de sine autentică) nu poate să facă sinteza dintre trup şi suflet, finit-infinit, vremelnic-eternitate. Discordanța, tensiunea, conflictul dintre aceşti termeni polari nu pot fi anulate, respectiv omul nu poate să suprime ceea ce este vremelnic în sine însuşi, dar nici nu

poate atinge o unitate consistentă a eternității cu vremelnicia şi păcătoşenia propriei persoane. Disperarea se prezintă, din aceste motive, ca spaimă existențială şi suferință fără de capăt. Singura soluție autentică la care poate avea acces omul este implicarea în „clipă“. Totuşi, nu poate fi vorba de o soluție definitivă, deci disperarea oricum nu dispare.

Kierkegaard propune un nou mod de a interpreta temporalitatea ca dimensiune implicată în/prin/ de către condiția umană. În mod obişnuit se acceptă distincția trecut-prezent-viitor. Deci timpul este înțeles ca succesiune interminabilă de momente prezente. În acest caz, prezentul însuşi nu mai are nici o consistență, valoare, întrucât trece în chiar momentul în care vorbeşti despre el. Mai mult, în distincția amintită este vorba de o spațializare a timpului. Trecutul este prezentul care a fost şi nu mai revine, iar viitorul este înțeles ca prezent ce urmează să fie. Această imagine despre timp reduce infinitatea la o regresie interminabilă, timpul fiind înțeles în funcție de prezent, şi, de aceea, timpul nu mai are nici o legătură cu eternitatea. Kierkegaard propune o schimbare a unghiului de analiză: dilatarea momentului prezent, a instantaneului, ceea ce presupune abolirea succesiunii temporale. În acest caz, se obține o intensificare în perceperea prezentului însuşi. Acesta este reinterpretat din unghiul posibilului, iar acest posibil ni se dezvăluie ca infinit. Deci, adevărata infinitate există doar în/prin clipă. Clipa este prezentul care ni se dezvăluie ca posibil ce nu poate fi niciodată epuizat. Prezentul efectiv este de aceea inconsistent, precar, nesemnificativ. *Clipa* este termenul prin care Kierkegaard vorbeşte despre un prezent intensificat prin sfera posibilului pe care îl cuprinde. Clipa este punctul în care eternitatea străpunge şi iluminează timpul. Din această cauză, trecutul însuşi, deşi definitiv încheiat, ni se dezvăluie sub semnul posibilului, întrucât niciodată actualizarea unui posibil nu epuizează posibilul însuşi. Trecutul gândit prin intermediul posibilului îşi arată precaritatea, provizoratul. Viitorul este posibilul în stare pură, fără a putea preciza ceea ce anume este posibil. În această interpretare, se observă că Kierkegaard operează o dilatare a clipei, putând vorbi despre un prezent al trecutului, un prezent al viitorului, trecutul, prezentul şi viitorul contopindu-se împreună împreună în „clipa“ înțeleasă ca intensitate temporală, deci ca posibil prin excelență. Iată de ce angoasa, ca spaimă existențială, lipsită de obiect, şi disperarea sunt provocate de către invazia posibilului pe care omul o provoacă prin trezie spirituală. Autenticitatea este astfel reinterpretată de Kierkegaard în termenii de „reluare“, „repetiție“. Prin aceşti termeni se sugerează adâncirea de sine a omului, intensificarea existențială în tentativa de a epuiza sfera posibilului. Omul îşi experimentează calitatea de om progresând printr-o lucidă cunoaştere de sine către valorificări din ce în ce mai valide şi semnificative ale posibilului activ în/din/prin chiar propria sa viață finită: calitatea de om este o deschidere a insului față de sine însuşi. Imprecizia şi indecizia deschiderii întrețin angoasa şi disperarea. Şansa constă în a valorifica prezentul în calitate de *clipă,* deci ca delimitare şi/sau limitare care nu limitează.

Existențialismul refuză convenționalismul valoric şi moral. Fiecare este răspunzător la modul absolut de ceea ce face şi de ceea ce nu face. Calitatea de om este doar o ipoteză pe care insul şi-o asumă în preocuparea sa pentru sens.

☞ **Absurdul.** Camus consideră că saltul spre autenticitate este dat de conştientizarea absurdului ca fenomen de relație: nu este nici în lume, nici în om, ci numai în raporturile omului cu lumea. Ca raport om-lume, absurdul presupune un divorț, o ruptură, o incongruență, o nepotrivire şi/sau ostilitate între dorințe şi aspirații subiective, pe de o parte, şi pe de altă parte, ordinea realității obiective, naturale şi sociale. Deci absurdul rezultă din confruntarea trăirilor şi speranțelor umane cu o realitate neutră, indiferentă şi deseori potrivnică. Lumea nu satisface setea umană de absolut. Această disjuncție om-lume apare ca evidență a experiențelor de viață (=sentimentul absurdului) sau printr-un exces de luciditate (=cunoaşterea de sine şi formarea ideii de absurd).

Absurdul se poate ivi tocmai în rutina vieții cotidiene, însă devine certitudine abia în momentul în care motivăm prin analiză logică irațonalul lumii exterioare. Ambițiile cunoaşterii raționale au sfârşit în eşecuri: nu putem vorbi la modul lucid de unitatea şi ordinea lumii. Deşi performanțele de cunoaştere ştiințifică sunt evidente, trebuie sesizat că puterile rațiunii au fost mereu însoțite de anumite speranțe, aşteptări şi iluzii care nu mai aparțin rațiunii, ci oamenilor care se încred în rațiune mai mult decât trebuie; mitizarea rațiunii, optimismul neconfortant întemeiat pe cunoaşterea adevărului joacă funcții vitale, exprimă o dorință elementară de protecție şi siguranță interioară. Or progresul ştiințific a năruit speranțe şi iluzii. Datorită atotprezenței irațonalului, omul se simte într-o lume străină, ostilă, cu care se află în raporturi absurde. Absurdul înseamnă tocmai absența unui sens al vieții şi absența oricărei familiarități între om şi lume.

Camus face o distincție între o filosofie de preferință şi o filosofie a evidențelor. Prima se referă la acea concepție despre lume şi om de care cineva se simte ataşat afectiv pentru că-i justifică viața şi îi conferă un rost. Sub acest aspect, Camus admiră filosofia clasică greacă. Filosofia absurdului ține de evidența logică şi experimentală. Această filosofie susține că ființa umană face parte dintre lucrurile care nu durează şi sunt lipsite de sens. Însă din faptul că viața nu are un sens nu decurg în nici un fel argumente pentru acceptarea sinuciderii. Sinuciderea înseamnă a mărturisi lipsa de sens a vieții; totuşi ea nu este o soluție la problemele absurdului, întrucât anulează, desființează absurdul fără însă a-l rezolva. Sinuciderea este o abdicare. Chiar dacă absurdul este o evidență, omul nu poate trăi cu luciditatea până la capăt. Există o înțelepciune a corpului care se opune propriei sale dispariții, încăpățânându-se să trăiască chiar atunci când (şi în pofida faptului că) rațiunea demonstrează că nu există motive pentru a o face. Tocmai pentru că viața nu are un sens deja dat, prestabilit, ea se pretează la conferirea de sens; rostul vieții depinde doar de inițiative personale. Dincolo de evidențele absurdului, Camus consideră viața ca fiind prin ea însăşi o valoare situată mai presus de toate ideile noastre asupra ei. Credința şi speranța sunt, la rândul lor, forme de autoiluzionare şi de laşitate, pentru că presupun un ricoşeu în fața evidenței absurdului. Adevărata atitudine sugerată de Camus constă în permanentizarea lucidă a conştiinței absurdului în raporturile om-lume, şi, în prelungire, revolta. Prin aceasta omul nu depăşeşte absurdul, ci doar îl sfidează, nu evadează din destinul său potrivnic, ci încearcă să-şi inventeze înăuntrul absurdului o replică omenească semnificativă.

Absurdul nu admite evadările (prin sinucidere, credință, speranță), ci leagă omul de lume; din faptul că viața nu are rost şi totul este posibil nu decurge în nici un fel că totul este permis, îngăduit, şi că nu ar exista ceva interzis. De aceea, conştiința absurdului trebuie continuată în plan moral cu anumite consecințe şi responsabilități ce derivă din chiar calitatea de om. Din chiar calitatea sa de om, fiecare trebuie să desprindă anumite consecințe morale. Dincolo de convenționalismul moral din viața socială, sa află adevărata moralitate: experiența şi experimentarea personală a omenescului din noi înşine.

Lecturi obligatorii:

1. Albert Camus, *Eseuri,* Univers, 1976, „Despre insignifianță“, „Extrase din interviuri“
2. Patrick Gardiner, *Kierkegaard,* Humanitas, 1997, cap.4
3. Vasile Macoviciuc, *Inițiere în filosofia contemporană*, Editura Universal-Dalsi, 1999; ediția a II-a – Editura economică, 2000, partea a II-a, cap.1 şi 7



Pragmatismul – despre semioză, adevăr şi sensurile utilităţii

„Metafizica este un subiect mai mult curios decât folositor.“[1]

(Charles S. Peirce)

„Istoria filosofiei este, într-o mare măsură, cea a unui anumit conflict între temperamentele omeneşti.“ „Sigur, când este vorba de filosofie, un filosof, indiferent care să fie temperamentul său, se străduie să-l reducă la tăcere. Cum temperamentul nu este unul din motivele sale pe care conversaţia le admite, filosoful nu invocă decât argumentele impersonale pentru a-şi stabili concluziile. Orice-ar fi, ceea ce apasă asupra lui şi îl influenţează cel mai grav nu este nici una din premisele cele mai riguroase obiective adoptate, ci este temperamentul său.“ [2]

(William James)

Este evident faptul că în lumea contemporană s-a impus un primat al valorilor utilităţii în sistemul valorilor vieţii. Pragmatismul – orientare filosofică afirmată pe terenul gândirii americane, cu reprezentanţi ca C h. S. Peirce (1839–1914), J. Dewey (1859–1952), W. James (1842–1910), F. C. S. S c h i l l e r (1864-1937) ş.a. – încearcă să legitimeze interesul pentru utilitate, fiind o metodă şi o viziune asupra lumii care depăşeşte speculativismul filosofiei tradiţionale, propunând soluţii ce vor să pună de acord spiritul uman cu dificultăţile experienţei cotidiene. În adaptarea sa la mediul natural şi social – arată pragmatiştii –, omul se află în faţa unor situaţii problematice. Situaţia problematică este acea stare obiectivă a activităţilor umane încărcată cu derută, nesiguranţă, confuzie, căutări ş.a.m.d., care solicită din partea omului judecăţi, alegeri, decizii în vederea înlăturării lor. Viaţa este o continuă transformare a situaţiilor problematice în situaţii neproblematice, rezolvate. Problema adevărului conştiinţelor noastre şi a valorilor este, deci, legată intens de încercările omului în a răspunde cu succes acestor situaţii dificile pe care viaţa de fiecare zi i le pune în faţă. Împotriva unui raţionalism dogmatic, se propune o reflecţie filosofică ce valorifică empirismul şi deschiderile realiste din teoria ştiinţei, cu implicaţii metodologice fertile.

„«Pragmatic» – precizează Alexandru Boboc – *înseamnă conform acţiunii, în serviciul practicii, orientat spre conexiunea disponibilităţilor personale şi a consecinţelor acţiunii. Aceasta nu trebuie să conducă la confuzia între «pragmatic» şi «practic»: «pragma» (gr.: acţiune) şi «prattein» (gr.: practiktikós, referitor la acţiune) se deosebesc şi prin faptul că «practic» se leagă şi de «praxis» («practică», spre deosebire de «teorie»), tinzând mai mult către acţiunea comportamentală, etică. În acest sens, istoriceşte, pe filiera kantiană a «raţiunii practice», s-a ajuns treptat la delimitarea unui tip de raţionalitate, definit nu doar în sens etic – comportamental, ci şi acţional în genere, ceea ce a condus la «praxiologic» (teoria acţiunii eficiente). Într-o abordare istorică, «pragmatic» redă grecescul prágmatikós, ceea ce s-ar descrie prin*

versat (priceput, încercat) în afaceri (în îndeletniciri practice), şi ar însemna: 1. apt pentru acţiune, servind practicii, practic, angajat practic; 2. servind bunăstării publice, folosului general“ [3] ş.a.m.d.

☞ **Cunoştinţele** sunt apreciate în funcţie de capacitatea lor de a ne orienta în experienţă. Sufletul şi gândirea tind către producerea convingerii; aceasta are trei proprietăţi:

„prima, de a fi ceva de care suntem conştienţi; a doua, de a potoli frământarea declanşată de îndoială şi, a treia, de a implica instituirea în natura noastră a unei reguli de acţiune – sau, pe scurt, a unei deprinderi“. Convingerea – ca „gândire în repaus“ – presupune totuşi o dialectică permanentă a certitudinii şi îndoielii. „Rezultatul final al gândirii este exerciţiul voinţei, din care gândirea nu mai face parte; dar convingerea nu este decât un stadiu al acţiunii mentale, un efect asupra naturii noastre datorat gândirii, care va influenţa gândirea viitoare.“ [4]

Certitudinile pragmatice se obţin prin: imitaţie socială, perseverenţă în acţiunea proprie, puterea instituţiilor ş.a.m.d. Un loc aparte se rezervă metodei ştiinţifice prin care ieşim din interiorul cunoştinţelor pentru a intra în complicitate cu faptele, iniţiindu-se astfel probe de eficienţă.

☞ **Peirce** pune sub semnul întrebării anumite presupoziţii metafizice de origine carteziană. Propoziţiile negative în care-şi fixează critica permit afirmarea unor principii noi care vertebrează filosofia pragmatistă:

„1.Nu avem o capacitate de Introspecţie, ci întreaga cunoaştere a lumii interne este derivată prin raţionare ipotetică din cunoaşterea pe care o avem despre faptele externe. 2. Nu avem o capacitate de Intuiţie, ci orice cunoştinţă este determinată logic de cunoştinţe anterioare. 3. Nu avem capacitatea de a gândi fără semne. 4. Nu avem un concept al incognoscibilului absolut.“ [5]

Consecinţele acestor teze sunt lămuritoare pentru întreg spectrul filosofiei pragmatiste; se refuză posibilitatea cunoaşterii pure a Ego-ului, morala intenţiei, cunoaşterea de sine prin autoanaliză; se respinge ideea unui început absolut în cunoaştere, propunându-se, în schimb, luarea în ecuaţie a funcţiilor pe care le joacă totdeauna cunoştinţele deja dobândite; în acelaşi timp, se precizează raportul dintre gândire şi semne în termenii fermi ai exprimabilităţii, admiţându-se cognoscibilitatea de principiu a lumii. Analiza semnului – structural şi tipologic –, însoţită de ideea comunităţii de cunoaştere, întemeiază semiotica, resimţindu-se şi în unele opţiuni epistemologice actuale.

„Ori de câte ori gândim, avem prezent în conştiinţă un sentiment, o imagine, un concept, sau altă reprezentare, care serveşte ca semn. Rezultă însă din propria noastră existenţă (care este dovedită de ocurenţa ignoranţei şi a erorii) că tot ceea ce este prezent pentru noi este o manifestare fenomenală a noastră înşine. Ceea ce nu o împiedică să fie un fenomen a ceva din afara noastră întocmai aşa cum un curcubeu este, în acelaşi timp, atât manifestarea soarelui, cât şi a ploii. Prin urmare, atunci când gândim, noi înşine, aşa cum suntem în momentul respectiv, apărem ca un semn. Or, un semn, are, ca atare, trei referinţe: în primul rând, el este un semn în relaţie cu un gând oarecare, care îl interpretează; în al doilea rând, el este un semn pentru un obiect oarecare, cu care este echivalent în gândul respectiv; în al treilea rând, el este semn într-o privinţă sau calitate oarecare care îl pune în relaţie cu obiectul său.“ [6]

Prin intermediul semnelor gândim/cunoaştem nu o realitate în sine, ci realul aşa cum se prezintă şi există pentru noi; acest real inepuizabil există, fără îndoială, independent de voinţa şi capriciile umane, însă el ne este accesibil prin raţionare. „Originea însăşi a conceptului realităţii arată că el implică în mod esenţial ideea unei comunităţi, a unei comunităţi fără limite precise şi capabilă de o creştere definită a cunoaşterii.“ Disputa dintre adevăr şi falsitate este permanentă. *„Nu există nimic, aşadar, care să ne împiedice să cunoaştem lucrurile exterioare, aşa cum sunt ele în realitate şi este foarte probabil să le cunoaştem în felul acesta în nenumărate cazuri, deşi nu putem fi niciodată absolut siguri că într-un caz particular dat le cunoaştem astfel.“ [7]*

☞ **Semioza.** În această deschidere, Peirce configurează semioza – idee preluată de semiotica actuală – prin care abordează subiectivitatea umană în termenii segmentării culturale – reale şi posibile – a universului înconjurător. Dacă „orice gând este un semn" – ceea ce dovedeşte că şi „omul este un semn" –, iar „fiecare gând este un semn exterior", se poate spune că însuşi „omul este un semn exterior". Universul semnelor are o autonomie ce permite ca subiectivitatea umană să fie înțeleasă ca semioză nelimitată.

> *„Întocmai cum realitatea unui lucru oarecare este ceea ce ajungem să ştim că este el în starea ideală în care am dispune de informația completă, aşa încât realitatea depinde de decizia ultimă a comunității, tot astfel gândul este ce este doar în virtutea faptului că se adresează unui gând viitor, care, în valoarea sa de gând, îi este identic, deşi e mai dezvoltat. În felul acesta, existența gândului în momentul actual depinde de ceea ce urmează să se petreacă de aici înainte; el are, aşadar, doar o existență potențială, dependentă de gândirea viitoare a comunității." [8]*

Se poate bănui în opțiunea lui Peirce un ideal religios dislocat şi resemnificat în cadre scientiste. Dacă la Kierkegaard infinitizarea de sine aparține planului existențial – şi de aici rezultă o suspiciune în privința puterilor rațiunii –, Peirce integrează provocările infinitului într-un optimism gnoseologic şi acțional.

☞ **Maxima pragmatică**.

> *„Ideea pe care o avem despre ceva este ideea pe care o avem despre efectele sale sensibile";*

această perspectivă îngăduie să deosebim ideile clare de conceptele obscure/confuze, fixând regula pragmatică:

> *„să se determine ce efecte care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care-l avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care îl avem despre obiect." [9]*

Calea metodologică deschisă de Peirce este [re]precizată astfel:

> *„un concept, adică semnificația rațională a unui cuvânt sau a unei expresii, constă exclusiv în relevanța sa imaginabilă asupra conduitei vieții" [10].*

Utilitatea, folosința, succesul ş.a.m.d. procurate de o cunoştință sunt dislocate din sensurile lor uzuale:

> *„Întreaga semnificație intelectuală a unui simbol oarecare constă în totalitatea modurilor de conduită rațională care, în funcție de toate împrejurările şi dorințele posibile, ar decurge din acceptarea simbolului." [11]*

☞ **Teoria genetică a adevărului.** Potrivit lui W. James, metoda pragmatică constă în încercarea de „a interpreta orice concepție după (în funcție de – n.n.) consecințele sale practice" [12]. Metoda se îmbină însă cu o teorie genetică a adevărului [13] care înțelege adevărul ca instrument al acțiunii: „ideile adevărate sunt cele pe care putem să ni le asimilăm, putem să le validăm, să le întărim cu (să le sprijinim pe – n.n.) adeziunea noastră şi putem să le verificăm";

> *„adevărul unei idei nu este o proprietate care şi-ar găsi existența inerentă şi ar rămâne inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce pentru o idee. Aceasta devine adevărată; ea este înapoiată adevărată de către anumite fapte. Îşi dobândeşte adevărul său prin munca pe care o efectuează, prin travaliul care constă în a se verifica ea însăşi, având ca scop şi ca rezultat verificarea sa."[14]*

Mai precis: „valoarea practică a ideilor ține deci, mai întâi, de importanța practică pe care obiectul lor o are pentru noi" [15]. Întrucât acest tip de validare este legat de procesualitatea unei experiențe plurale şi mereu incomplete, „adevărul trăieşte din credit, majoritatea timpului" [16]. Ideea este, de fapt, un ghid pentru mişcarea gândirii şi acțiunii în realitatea nemijlocită; în rezumat,

„«adevărul» constă pur şi simplu în ceea ce este avantajos pentru gândirea noastră, la fel cum «justul» constă în ceea ce este avantajos pentru conduita noastră“ [17].

Conceptul de adevăr nu mai desemnează corespondenţa dintre conţinutul cognitiv-informaţional al enunţurilor noastre şi stările de fapt obiective la care se referă, ci semnifică o corespondenţă între ideile noastre şi consecinţele, succesul, eficienţa pe care ni le procură prin aplicarea lor în acţiune. Adevărul unei teorii, al unei propoziţii constă în utilitatea la care acestea ne conduc; el nu este anterior verificării, ci este produs de însuşi procesul experienţei; un enunţ nu are calitatea nici de adevăr, nici de fals înaintea verificării sale, ci adevărul sau falsul sunt calităţi pe care noi i le conferim în funcţie de rezultatele, efectele obţinute în acţiune.

☞ **Metoda pragmatică**, subliniază W. James, constă în

„a deturna privirile noastre de la lucrurile prime, principii prime, categorii, necesităţi presupuse pentru a ne orienta spre lucrurile ultime, spre rezultate, consecinţe, fapte“ [18].

Acest principiu metodologic se clădeşte pe o viziune pluralistă a existenţei, întemeiată pe faptul că activitatea spirituală nu reflectă stări de fapt obiective: ideile, concepţiile, valorile sunt „invenţii“, instrumente eficiente generate de voinţa de a trăi şi puse în slujba acesteia. Prin urmare, realitatea este redusă la câmpul experienţei [inter]subiective, pe fondul unei viziuni pluraliste asupra lumii şi adevărului; dacă adevărul este echivalent cu utilul, folosinţa, rezultă că nu există un adevăr, ci adevăruri, în funcţie de subiecţii umani care le constată. Pragmatiştii afirmă că nu există un adevăr esenţial, ci adevăruri existenţiale, dependente de multiplicitatea experienţelor în care este antrenat spiritul uman. Pragmatiştii apelează la practică drept criteriu de verificare a cunoştinţelor noastre, dar practica are un înţeles specific, fiind redusă la efectele favorabile pe care le procură omului, şi, de aceea, presupune doar o confruntare a ideilor cu modul concret în care acestea satisfac aşteptările şi dorinţele umane. Ca atare, pragmatismul, în varianta construită în special de James, pare a susţine comuna convingere: „câţi oameni, atâtea adevăruri“. În acelaşi mod este gândită şi dimensiunea faptului moral: o conduită este bună nu prin motivaţie şi substanţa socială pe care le activează, ci funcţie de utilitatea consecinţelor pentru individul în cauză. Este afirmat aici un relativism al adevărului şi valorilor morale. John Dewey este mai nuanţat. Utilitatea nu mai este judecată în sfera arbitrarului subiectiv, ci în planul mai larg al vieţii sociale. Mai mult chiar, Dewey încearcă o omogenizare a unor elemente oarecum distincte: cunoaşterii, fapte, valori. Şi, aici, relativismul lui James este depăşit. „Binele“ nu mai este echivalent cu dorinţa unui om sau a altuia, ci cu ceea ce trebuie dorit, nu constă în ceea ce ne preocupă pentru că ne satisface, ci în ceea ce trebuie să avem în vedere pentru că procură satisfacţii ce depăşesc stricta eficienţă personală. Valoarea este identificată nu cu dorinţa, ci cu ceea ce este dezirabil. Impresiile şi opţiunile spontane nu afirmă prin ele însele valoarea morală, tocmai pentru că sunt propulsate de instincte, deprinderi, obişnuinţe. Ele indică doar o situaţie problematică, şi, desigur, pot fi o rezolvare a acesteia, dar o mai atentă disecare a situaţiei problematice relevă că aceasta necesită o desprindere a variantelor de alegere, anticiparea consecinţelor, gândirea alegerii efectuate şi postulate ca mijloc, în perspectivă, pentru un scop viitor. Deci ea cere o satisfacere prin emiterea unei judecăţi de valoare în care aprecierea modului optim de atingere a unui scop se îmbină cu calificarea respectivului scop ca bun sau rău, valoros sau lipsit de valoare în strictă dependenţă de măsura în care acesta este capabil să deschidă perspective spre soluţionarea unor viitoare stări problematice, marcând astfel o orientare constantă a conduitei. Sigur, o asemenea perspectivă operează de la sine o unificare a proceselor cognitive cu judecata de valoare în faptele întreprinse.

☞ „**Esenţa limbajului** *nu constă în exprimarea a ceva preexistent, şi, cu atât mai puţin, în «exprimarea» unui gând preexistent.*“ [19] Vorbirea nu este simplă comunicare şi/sau numai

comunicare, ci însuşi gândul care învăluie, tatonează, înfruntă interogativ realitatea empirică; în aceste condiţii, valoarea este doar un fapt de un fel aparte; sub raport metodologic, nimic nu separă judecăţile de valoare de concluziile altor discipline (precum chimia sau biologia); deci, pe lângă conţinutul cognitiv, valoarea implică o funcţie normativă drept consecinţă firească a faptului de cunoaştere. Valoarea nu mai exprimă o esenţă, ci aparţine lucrurilor atrase într-o relaţie cu trebuinţele omului, starea de fapt indicând ceea ce anume trebuie făcut.

☞ **Existenţă şi valoare.** Situarea întregii construcţii teoretice sub orizontul utilului îşi lasă puternic amprenta asupra soluţiilor prefigurate. În primul rând, face posibilă reducţia interpretabilă a judecăţilor de valoare la judecăţile de existenţă. Adevărul şi valorile sunt „instrumente" de adaptare a fiinţei umane la mediu. Aşa cum cunoaşterea ştiinţifică urmăreşte rezolvarea acelor „cazuri" de care ne lovim zi de zi, iar când apar probleme concrete neîncadrabile în vechiul sistem de gândire elaborăm alte legi teoretice, şi valorile au doar statutul unor instrumente indispensabile vieţii în comun, perfecţionabile în funcţie de utilitatea corespunzătoare treptei de evoluţie socială. Localizate sub aceeaşi unică şi unilaterală boltă (adaptarea la mediul natural şi social), propoziţiile prescriptive şi estimative (deci valorice) se identifică cu cele descriptive întâlnite în orice ştiinţă. Deci ambele au doar conţinut cognitiv, raţional. Diferă doar obiectul. Judecăţile morale se referă doar la fapte care au un anume specific, dar, privitor la metoda de cercetare şi verificare, nu se deosebesc de orice altă ştiinţă particulară. Dacă vizăm materialul aparte la care se referă teoria moralei, subliniază Dewey, din acest punct de vedere şi cercetarea şi judecăţile despre cartofi, pisici şi molecule se deosebesc între ele. Deosebirea constă numai în faptul că judecăţile morale posedă valenţe normative; prin intermediul lor sfătuim, pledăm, recomandăm, convingem, introducem reguli imperative actelor individuale. Ele sunt cerinţe referitoare la ceea ce trebuie urmat, dorit în acţiunile prezente şi viitoare, conferind unui act întreprins autoritate şi dreptul de a exista întocmai. Aceste valenţe normative, imperative, sunt acordate judecăţilor de valoare de situaţia problematică existentă, au implicat un „trebuie" (să faci astfel) care, de altfel, le explicitează şi conţinutul. Cu alte cuvinte, fac aşa pentru că trebuie să procedez astfel, şi procedez astfel pentru că situaţia mă obligă. După cum se observă, Dewey este conştient că în morală sunt prezente principii, valori, idealuri, dar apreciază că toate acestea pot fi epuizate în acelaşi fel în care se raportează la obiectul lor ştiinţele naturii. Dewey a polemizat cu încercările de concepere a unor principii universale, cât şi cu morala pur lăuntrică a bunei intenţii, [20] vizând omul în confruntarea sa dificilă cu situaţiile de viaţă. Dar, legarea strânsă a valorii unei opţiuni morale de exigenţele acţiunii îl fac pe filosoful american să ajungă la conceperea valorii morale doar ca răspuns la un stimul, şi calificativ pe care îl dăm unor judecăţi pentru simplul motiv că acestea se dovedesc utile, duc la ceva care ne satisface.

Confruntarea binelui cu reuşita depăşirii unei situaţii conflictuale pare a reduce morala motivelor la morala consecinţelor. Însă asemenea dificultăţi sunt sesizate de pragmatişti, ceea ce este vizibil în nuanţele pe care le introduc în înţelegerea „utilităţii". Astfel, C h. S. Peirce, atunci când leagă problema adevărului de efectele practice perceptibile pe care le provoacă anumite cunoştinţe, precizează că e vorba de repercusiuni practice raţional anticipate, recunoscute de către „comunitatea" de cunoaştere şi capabile să devină un simbol de comportament. Deci nu intră în discuţie o utilitate strict individualistă. W. James însuşi arată că utilitatea aparţine consecinţelor implicate în chiar natura unei teorii şi, mai mult, adevărul consecinţelor constă în disponibilitatea, capacitatea lor de a produce efecte, în timp ce utilitatea se confundă cu funcţiile nemijlocite îndeplinite de acea cunoştinţă în experienţă. În acelaşi sens, J. Dewey apreciază că valorile vizează nu ceea ce dorim, ci ceea ce este dezirabil; nu ceea ce preţuim, ci ceea ce merită

a fi prețuit; nu ceea ce ne satisface, ci ceea ce este satisfăcător; nu ceea ce ne interesează, ci ceea ce trebuie să ne intereseze.

☞ **Consecințe metafizice.** Metoda pragmatică stă la temelia unei concepții filosofice pentru care realitatea nu este ceva dat o dată pentru totdeauna, static, închis, ci proces, devenire, creație continuă, deci, un curs de fapte în plină desfăşurare. De aceea, soluțiile moniste sunt considerate ca inexacte, contradictorii şi sterile, întrucât simplifică şi schematizează plenitudinea realității, falsifică şi sărăcesc structura eterogenă a existenței, neputând să-şi integreze spontaneitatea şi imprevizibilul vieții. În viziunea lui James, universul are o imperfecție procesuală, iar viitorul este indeterminat; de aceea, creația umană este posibilă, fiind o aventură tragică, o asumare de riscuri, tensiuni şi eforturi prin care se refuză dezertarea. Acest pluralism „se potriveşte (se împacă – n.n.) mai bine cu experiența morală şi «dramatică» a vieții" [21].

Lectură obligatorie:

1. *Filosofia americană,* vol. I, Selecția textelor, prefață şi note introductive de Andrei Marga, Editura ALL, 2000, Textele lui Ch.S.Peirce



Conştiinţă, inconştient şi acte de limbaj

„Teoria psihanalitică este întemeiată pe un model conceptual care era în armonie cu epistemologia în vigoare în momentul în care a fost formulată. Ea postulează că în mod esențial comportamentul este rezultatul interacțiunii presupuse de forțele intrapsihice despre care se crede că urmează în mod strict legile conservării şi transformării energiei din fizică. (...) În ansamblu, cercetarea psihanalitică a neglijat studiul interdependenței individului şi a mediului său; or, în acest punct precis conceptul de schimb de informație, altfel spus de comunicare, devine indispensabil. Este o diferență capitală între modelul psihodinamic (sau psihanalitic) şi orice formă de conceptualizare a interacțiunii între un organism şi mediul său.“ [1]

(Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin şi Don D. Jackson)

Pentru ca o analiză a activității psihice şi a vieții spirituale proprii omului să fie concludentă, trebuie depăşită metoda psihanalizei, luând în calcul şi achizițiile mai noi ale ştiințelor cognitive sau teoria actelor de limbaj. De aceea, vom urmări mai întâi modul clasic de a aborda conştiința umană, apoi teoria inconştientului propusă de Freud, şi, în, sfârşit, sinteza lui John R.Searle clădită pe achizițiile recente ale ştiinței şi filosofiei.

☞ **Omul este conştient** nu numai de realitatea exterioară, ci, în acelaşi timp, şi de propria sa existență, de lumea lui interioară (subiectivă). Conştiința reprezintă, din punct de vedere structural, unitatea complexă a unor procese cognitive, afective şi volitive. Orice discurs filosofic preocupat să ofere un mod de a înțelege şi explica ce este conştiința îşi conturează soluția prin luarea în considerare a problemelor relativ distincte ale genezei şi naturii conştiinței. Implicit sau explicit, un filosof rezolvă într-un anume mod aceste laturi ale problemei, iar în istoria filosofiei există o paletă largă de soluții. Perspectiva genetică este mânuită de acei gânditori care îşi propun să arate cum apare conştiința umană pe scara evoluției universale. Din acest punct de vedere, deosebim mai multe variante: a) reducționismul, caracterizat prin absolutizarea analizei genetice şi, ca urmare, echivalent cu o nepermisă identificare a conştiinței cu anumite forme de materie; de pildă, interpretările care reduc psihologicul la fiziologic, susținând că relația dintre creier şi gândire este analogă celei dintre o glandă şi secreția sa (Buchner, Moleschott, Vogt); b) naturalismul hilozoist – afirmat de antic şi pregnant de unii gânditori ai secolului XVII-XVIII – căruia îi este propriu, în primul rând, înzestrarea întregii naturi cu o proprietate analogă conştiinței şi vieții umane, iar, în al doilea rând, explicarea apariției psihicului uman exclusiv pe

baza unor cauze naturale. Prima soluție reduce structura, specificul conştiinței la geneza sa. Gânditorii care propun soluții hilozoiste sesizează statutul distinct al conştiinței, dar nu-l pot explica decât transferând trăsăturile acesteia asupra întregului univers, iar geneza ei este astfel „construită" încât se reduce la transformări cantitative, fără a include diferențierile calitative şi salturile de la o treaptă la alta.

Perspectiva structurală, care urmăreşte elucidarea a ceea ce efectiv constituie conştiința şi îi este specific, a condus la soluții pe care, convențional, le vom sistematiza astfel: a) dualismul – atunci când s-a absolutizat acest unghi de analiză, ajungându-se la afirmarea unei rupturi între existența substanțială şi conştiință, considerate ca moduri autonome de existență, fără nici o legătură între ele; pentru Descartes, în timp ce substanța are ca atribut fundamental „întinderea", conştiinței îi este proprie „gândirea", „cugetarea"; acelaşi postulat este prezent în teoriile paralelismului psihico-fizic (Sherrington, Klarck, Eccles) în viziunea cărora nu există o legătură între procesele psihice şi cele fiziologice; b) filosofiile pentru care spiritul este o entitate de sine stătătoare, temei al întregii existențe ş.a.m.d.; c) empirismul – întâlnit la filosofii pentru care conştiința are doar simplul rol de a introduce ordine în datele senzorial-perceptive, în vederea obținerii unei imagini „fotografice" a obiectului real; d) constructivismul – specific orientărilor gnoseologice raționaliste – care absolutizează caracterul creator al conştiinței umane, constructivitatea cunoaşterii, faptul că aceasta nu reproduce întocmai obiectele reale, ci construieşte modele subiective ale lumii. În timp ce primele două soluții, pornind de la natura specifică a conştiinței, angajează teze ontologice, variantele ultime sunt confruntări şi puncte de vedere cu privire la modul de raportare a gândirii umane la obiectul cunoaşterii.

> *„Afectivitatea, experiența realului, reflecția, personalitatea şi voința sunt cinci atribute către care converg sau care implică semnificațiile pe care le vizează analiza ființei umane conştiente, aşa cum se manifestă ea în cadrul „conştientizării" Eu-lui şi a lumii". [2]*

Contactul permanent cu realitatea, cu mediul extern, reprezintă sursa inepuizabilă a activității psihicului uman, a re-producerii prin procese cognitive a realității, a trăirii acesteia printr-o diversitate de procese afective şi a reacțiilor comportamentale față de ea prin procese volitive. Viața psihică apare, se realizează şi se dezvoltă în procesul interacțiunilor cu mediul. Ea este un câmp subiectiv de experiență, fiind, în acelaşi timp, un model al lumii. Fenomenele de conştiință sunt imagini subiective ale realității. Ideile despre obiecte se disting calitativ de obiectele la care se referă, constituind doar imaginea subiectivă a acestora expresia informațional-cognitiva a lor. Natura ideală a conştiinței a fost sugestiv exprimată de Kant când arăta că nu este totuna să ai o sută de taleri în minte sau să-i ai în buzunar, iar la Spinoza prin afirmația că noțiunea de câine nu latră. Însă caracterul ideal al conştiinței nu constă doar în faptul că imaginea nu este totuna cu obiectul, ci şi în faptul că orice conținut senzorial-perceptiv, obținut prin contactul nemijlocit cu realitatea înconjurătoare, este prelucrat prin intervenția structurilor raționale şi ridicat la rangul de generalitate, de idee transmisibilă printr-un limbaj cu valoare intersubiectivă. Sfera logică a noțiunii de „psihic uman" este mai largă decât a noțiunii de „conştiință". Conştiința nu reprezintă decât dimensiunea cea mai evoluată a psihicului uman, definitorie pentru specificul acestuia. Din acest punct de vedere, conştiința integrează celelalte forme de manifestare psihică, le depăşeşte calitativ; corelându-le cu procese mai complexe – cum ar fi gândirea –, le imprimă caracteristici noi. Totodată, conştiința orientează, prin dominantele sale, şi structurile inconştientului.

☞ **Gândirea,** ca activitate mentală, se formează prin interiorizarea, sub forma unui sistem de imagini noționale şi scheme logico-verbale, a unor procedee şi operații din planul activităților umane. Odată constituită, gândirea ridică disponibilitatea de cunoaştere a subiectului pe un plan superior, atât din punctul de vedere al sferei de cuprindere, cât şi al pătrunderii tot mai adânci în

straturile reale. La un nivel mai înalt, structurile raţionale nu generalizează pur şi simplu datele senzorial-perceptive, ci construiesc modele ideale în care se surprind în stare pură invarianţii unor transformări reale. Ca proces de cunoaştere, gândirea asociată cu alte procese psihice (memorie, imaginaţie, atenţie etc.) se desfăşoară în trei coordonate temporale (trecut, prezent şi viitor), ceea ce îi imprimă un caracter explorator, investigativ, permiţându-i corelarea şi integrarea datelor anterioare cu cele actuale. Din aceasta decurge funcţia anticipaţiei şi predicţiei. Aşa cum arată epistemologul elveţian J.Piaget, unul din aspectele specifice ale activităţii cognitive este *„desfăşurarea sa discursivă pe traiectorii cu circuite foarte largi, în care se păstrează permanent reversibilitatea operaţiilor“*. [3] Prin aceasta, el subliniază posibilitatea pe care o are gândirea de a reface, în ordine inversă, procesul de analiză şi sinteză. O altă dimensiune deosebit de însemnată a gândirii este creativitatea. Structurile imaginarului sunt semnificative în acest sens.

☞ **Funcţia de simbolizare**. Modalitate specifică prin intermediul căreia se realizează comunicarea intersubiectivă, gândirea este imposibilă fără limbaj. Precizând diferenţa dintre limbă şi limbaj, F.Saussure defineşte limba sub dublul aspect: a) ca instituţie socială (cuprinzând un ansamblu de convenţii) păstrată prin uz, dar supusă modificărilor şi b) ca sistem semantic („cod“) format din inventarul de semne şi de reguli după care se realizează combinările de semne. Limba include ansamblul semnelor prin intermediul cărora se cunoaşte şi se comunică într-o comunitate umană, precum şi totalitatea normelor gramaticale – sintactice şi semantice – de formare a propoziţiilor şi frazelor cu sens. Limbajul este acel fenomen lingvistic prin care limba există şi funcţionează realmente, cuprinzând astfel infinitatea propoziţiilor concrete enunţate de indivizi pornind de la sistemul de cuvinte şi reguli gramaticale specifice limbii. Limba are un conţinut semantic ce nu se modifică cu fiecare act de gândire individuală, ci formează o bază stabilă de la care omul porneşte şi prin care îşi realizează activitatea sa de gândire. Ea se relevă, sub aspect semantic, ca sistem de analiză, sinteză şi generalizare a fenomenelor, elaborat în dezvoltarea istorică a societăţilor, incluzând experienţa cognitivă anterioară. Semnul lingvistic se prezintă ca un complex de sunete care au valoare de „semnificant“, referindu-se nu la obiectul real, ci la noţiune, la clasa de obiecte şi la notele sale definitorii. Totodată, el include şi ceea ce Charles Bally numea „gândirea afectivă“: ca entitate psihică, cuprinde şi valenţe expresive, atitudinale, emoţionale. Pentru om, semnele lingvistice – cu multiple funcţii şi dimensiuni – au valoarea unui stimul foarte complex, în stare să declanşeze atitudini şi reacţii subiective variate. Aceasta se datorează şi interacţiunilor gândirii cu celelalte subsisteme ale conştiinţei umane.

Deşi structurile cognitive constituie nucleul în jurul căruia gravitează întreaga activitate a psihicului uman, deşi gândirea schimbă calitativ întreaga configuraţie a psihicului, nu este mai puţin adevărat că asupra raţiunii se exercită şi influenţa celorlalte facultăţi umane, inclusiv a celor afective şi voliţionale. Desigur, în cazul specializărilor creatoare ale conştiinţei în diferite direcţii, activitatea gândirii urmează reglări funcţionale de diferite tipuri. De pildă, în cunoaşterea ştiinţifică se pun între paranteze celelalte facultăţi umane, solicitându-se intens capacitatea raţional-constructivă. Dar, în general, caracterul sistematic al conştiinţei umane asigură interdependenţa între subsisteme ce permit angajarea complexă – cognitivă şi valorică – a omului în raport cu realitatea şi cu sine însuşi. Prin conştiinţă, omul, deşi nu poate eluda funcţiile autoconservării, le depăşeşte, instituind o lume proprie, cu scopuri, valori şi idealuri prin care se produce o ruptură, un salt calitativ faţă de tot ceea ce îl înconjoară.

☞ **Psihanaliza** – iniţiată de S.Freud (1856-1939) îşi propune studierea unui nou continent teoretic: cel al inconştientului. Freud însuşi îşi considera concepţia ca fiind a treia mare umilire a omului: după ce teoria heliocentrică a exilat fiinţa umană la periferia universului, iar teoria lui Darwin îi demonstra evoluţia prin lupta pentru existenţă şi selecţia naturală a unor antropoide superioare,

psihanaliza relevă funcția crucială a inconștientului în dinamica vieții psihice, faptul că omul nu este atât de rațional pe cât îi place să creadă. Psihanaliza nu este în primul rând o filosofie, dar a influențat puternic modul de a gândi filosofic asupra omului. Metoda lui Freud este inițial o terapeutică şi o psihologie, dar conține miezul unei interpretări filosofice a omului, a culturii şi a istoriei, propunând o tematică nouă, necunoscută până atunci. Impulsul a venit dinspre psihopatologie, respectiv stabilirea psihodiagnosticului în cazul nevrozei isterice de către Charcot – fapt care a condus la constituirea unei noi metode de tratament.

☞ Încercând o sinteză asupra contribuțiilor lui Freud în analiza modului de funcționare specifică a psihicului uman, putem desprinde anumite presupoziții sau **enunțuri de bază**. Se porneşte de la premisa că între „normal“ şi „patologic“ nu există diferențe calitative, ci doar cantitative, legate de anumite grade de intensitate; prin urmare, cercetările asupra cazurilor clinice dezvăluie adevăruri valabile şi pentru (la) omul sănătos; normalitatea psihicului este mai mult o convenție culturală. În al doilea rând, se consideră că toate manifestările psihice ale omului sunt intenționale, având un sens care le orientează spre un anume conținut, scop; orice dorință anticipă ideal obiectul care o satisface. Orice manifestare psihică are un sens. În viziunea lui Freud, nu numai acțiunile raționale au sens, ci și cele clasate până atunci ca neraționale, non-logice, adică nevrozele isterice, actele ratate şi visele. Sensul acestora nu este evident nici măcar în viziunea psihanalitică, dar, conform acesteia pot fi şi trebuie să fie tălmăcite. În al treilea rând, Freud consideră că întreaga noastră viață psihică funcționează conform principiului plăcerii şi evoluează spre afirmarea nestingherită de sine, ceea ce echivalează cu obținerea maximei plăceri şi recunoaşterea fiecărei existențe umane ca unice, irepetabile. În acelaşi timp, asupra vieții psihice a individului, în mediul istoric dat, se produc presiuni permanente dinspre sfera instinctelor. Individul natural (opus individului cultural) îşi cere dreptul la afirmare. Omul social tinde să-şi reprime instinctele după criterii morale, ceea ce conduce la izbucnirea periodică a zestrei ereditar-biologice inconştient sau conştient reprimate. Principiului plăcerii i se opune principiul realității, compus din totalitatea interdicțiilor sociale, în special a celor de ordin moral, precum şi ipostaza lor interiorizată (autocenzura). Uneori, efectul comportamental sau fiziologic nu-şi mai revendică conştient cauza.

Freud nu se interesează de analiza actelor psihice care sunt satisfăcute şi care nu marchează serios individul – deoarece o dorință satisfăcută dispare din sfera psihicului fără a lăsa urme, revenind neproblematic ori de câte ori există interesul de a repeta satisfacția ce decurge din ea. Sunt supuse analizei freudiene acele activități psihice care nu sunt finalizate şi care sunt stocate pentru a fi apoi reafirmate. Interiorizarea actelor reprimate este rezultatul interdicțiilor morale. Dorințele interzise sunt refulate, depozitate, exilate în inconştient; ele dispar din conştiință, dar nu şi din viața psihică. În contextul teoriei lui Freud, inconştientul are trei ipostaze: 1) *cenzurant* – autocenzura, deoarece refulările se produc spontan, reflex, fără deliberare rațională; 2) *descriptiv* – inconştientul ca teritoriul de legătură, fără granițe precise, între conştientul propriu-zis şi conştiință; 3) *dinamic* – o structură psihică distinctă caracterizată de permanente transformări ce tind spre un echilibru ideal, fără însă a-l atinge. Inconştientul funcționează după alte legi decât cele ale logicii. Inconştientul dinamic este o structura psihică deosebită de gândirea propriu-zisă, prin urmare este o zonă „aconştientă“ şi din principiu neconştientizabilă. Inconştientul nu poate fi analizat direct, ci, plecând de la manifestările sale (vise, nevroze, acte ratate), se formulează ipoteze privind modul funcționării sale. Această funcționare cuprinde procese ca: amalgamarea, amestecul, fuziunea; substituirea şi transferul; simbolizarea, adică resemnificarea unui anumit conținut prin investirea sa cu alte înțelesuri; narativitatea, adică regizarea, re-organizarea sub forma unor anecdote, povestiri a conținuturilor refulate.

Inconştientul dinamic modifică total conţinutul şi semnificaţia dorinţelor refulate; acestea sunt „deghizate“ pentru ca satisfacerea lor să nu fie din nou împiedicată de autocenzură. Aceste imagini deformate re-intră în viaţa psihică prin acte ratate, nevroze ş.a.m.d. Întrucât anumite dorinţe au fost refulate şi nu au primit satisfacţii, nu au fost finalizate, ele primesc soluţii fictive, simbolice care aparent nu au nici o legătură cu obiectul iniţial al dorinţei. Aceste manifestări ale inconştientului au astfel un dublu conţinut: cel manifest şi cel latent (neevident, care trebuie descoperit prin interpretarea celui manifestat). Conţinutul latent este chiar dorinţa care a fost refulată în inconştient în urma interzicerii de către autocenzură a rezolvării ei.

Freud dezvoltă teoria psihanalitică în direcţia unei noi viziuni despre persoana umană. Omul este conceput „stratificat“ pe trei niveluri: *Sinele*, *Eul* şi *Supraeul*. Sinele se organizează în jurul instinctelor (tendinţe, înclinaţii, dorinţe obscure, aptitudini, preferinţe). Aceste energii instinctuale tind spre satisfacere imediată; majoritatea manifestărilor instinctuale sunt însă reprimate sau amânate. Prin această amânare se fixează obiectul dorinţelor şi este impulsionată evoluţia psihică normală. Însă, în acelaşi timp, prin acest proces de refulare se acumulează tensiuni interioare, energii rebele în faţa tentativelor de disciplinare, care produc disconfort. Supraeul conţine ipostazele principiului realităţii: idealul social şi idealul moral, idealul privind propria persoană. Între Sine şi Supraeu există o tensiune permanentă, cu tendinţă de excludere reciprocă. Eul este rezultatul echilibrului dinamic dintre Supraeu şi Sine: un compromis între pulsiunile iraţionale ale Sinelui şi convenţiile sociale, morale, religioase, culturale etc. ale Supraeului. Prin urmare, Eul apare ca o instantă adaptativă, operând cu teste de realitate. Eul este sfâşiat de o dublă teamă: faţă de Sine şi faţă de Supraeu. Ruperile acestui echilibru fragil reprezentat de Eu sunt totdeauna în favoarea Sinelui. Instinctele amânate şi nesatisfăcute se organizează compact şi invadează haotic, violent, manifestările psihice ale omului. Astfel rezultă anularea funcţiilor Supraeului şi suspendarea Eului – adică manifestarea nevrozei.

Freud aplică analiza psihanalitică tuturor creaţiilor culturale, considerându-le ca manifestări a refulărilor personale ale creatorilor. Cultura şi civilizaţia au funcţii represive faţă de manifestări instinctuale. Evoluţia istorică a civilizaţiei nu pare a fi dublată de un progres uman echivalent. Odată cu dezvoltarea societăţilor se reuşeşte amplificarea şi diversificarea formelor de represiune exercitate asupra Sinelui. Astfel, Freud afirma că starea „normală“ (adică predominantă) a omului civilizat este angoasa, indispoziţia, care extirpă anumite potenţe creatoare în om. În acelaşi timp, această condiţie a insului civilizat, adică modelat de civilizaţie şi de cultură, reorientează şi sedimentează energiile primitive ale fiinţei umane. Fără îndoială, Freud însuşi consideră că viaţa în mediul cultural asigură individului avantaje adaptative, civilizatorii şi un sentiment de siguranţă. De aceea, între anumite limite, controlul instinctelor este necesar şi dezirabil. În acelaşi timp, chiar energiile instinctuale posedă o mare plasticitate, putând fi re-orientate şi re-semnificate în funcţie de obiective care depăşesc întrutotul sfera trebuinţelor primare.

Alţii autori – precum A.Adler şi C.G.Jung –, detaşându-se de Freud, apreciază că, dincolo de refulările instinctuale, mult mai importante şi semnificative sunt refulările de ordin social. C.G.Jung dezvoltă ideea de „inconştient colectiv“, ce se referă la arhetipuri, modele simbolice, scheme imaginative, structuri de sensibilitate, pattern-uri comportamentale ş.a.m.d. – o zestre ereditară moştenită istoric şi asimilată cultural ce condiţionează psihicul individual. În contexte teoretice mai largi – de abordare filosofică a culturii şi de ontologie a umanului –, L.Blaga propune prin „matricea stilistică“ un model prin care acordă inconştientului funcţii categoriale care fac posibil specificul ireductibil, neconfundabil, original (= stilul) al unei culturi; este vorba de moduri de a percepe, pricepe şi valoriza spontan lumea, viaţa, istoria, spaţiul, timpul, destinul,

şi, totodată, de a crea universul valorilor culturale prin care omul se afirmă ca fiinţă „întru mister şi revelare".

☞ **Conştiinţă şi intenţionalitate.** Dihotomia conştient – inconştient – accentuată mai ales de psihanaliza lui S.Freud – nu mai poate fi susţinută, pe măsură ce ştiinţele cognitive au valorificat cercetările mai noi referitoare la interacţiunile dintre procesele neuronale şi activitatea psihică a omului. Abordarea complexă a sistemului spirit/creier, permite lui John R.Searle să înţeleagă conştiinţa drept fenomenul mental central, subliniind că noi avem toate stările de conştiinţă interne, subiective şi calitative, stări mentale intrinsec intenţionale, credinţe şi dorinţe, intenţii şi percepţii. Conştiinţa şi intenţionalitatea sunt interpretate ca procese biologice cauzate de către procese neuronale de nivel inferior ce se desfăşoară în creier, şi nici unele nici altele nu sunt reductibile la ceea ce sunt celelalte; în plus, conştiinţa şi intenţionalitatea sunt legate între ele în mod esenţial, astfel încât nu înţelegem noţiunea de stare intenţionată decât în termenii accesibilităţii sale la conştiinţă.

Searle distinge între acele caracteristici ale lumii care sunt intrinseci, în sensul că există independent de orice observator, şi cele care sunt relative la observator (sau un utilizator oarecare din afară). Folosind această distincţie pentru clarificarea unor teme de filosofie a spiritului, precizează:

> *„conştiinţa şi intenţionalitatea sunt intrinseci şi ineliminabile, iar calculul (computation) – exceptând rarele cazuri în care este frumos şi bine efectuat de către un spirit conştient – este relativ la observator". [4]*

Dintr-un asemenea unghi, descrierea conştiinţei normale (= aşa cum se manifestă în viaţa de toate zilele) surprinde anumite caracteristici structurale.

1) Conştiinţa umană îşi află expresia într-un număr limitat de modalităţi; dincolo de cele cinci simţuri – văz, tactil, miros, gust, auz – şi al şaselea („simţul echilibrului"), mai avem senzaţii corporale („sensibilitatea proprioceptivă") şi fluxul mişcător al gândirii – compus din cuvintele şi imagini, elemente de tip flash, emoţii, sentimente; desigur, nu există nici un temei a priori pentru care conştiinţa să fie limitată la aceste forme; aceste modalităţi finite au fost dezvoltate şi au căpătat pregnanţă în evoluţia speciei, însă empiric se poate constata că omul posedă şi alte modalităţi senzoriale, chiar dacă atrofiate (viziuni, vedenii ş.a.); în general, fiecare modalitate se poate prezenta sub o formă plăcută sau dezagreabilă.

2) Stările conştiente non-patologice nu ni se prezintă decât în cadrul unei secvenţe unificate; unitatea orizontală constă în organizarea experienţelor conştiente pe un fragment scurt de timp (de pildă, memoria iconică activată în desfăşurarea orală sau mentală a unei fraze); unitatea pe verticală se referă la cunoaşterea simultană pe care o putem avea asupra diferitelor caracteristici, dominante, fixări etc. ale unei stări conştiente; de fapt este aici luat în discuţie fenomenul pe care Kant îl numea „unitatea transcendentală a apercepţiei".

3) Conştiinţa este în mare parte, dar nu în totalitate, intenţională: „*în general, în orice stare conştientă, starea este dirijată către un lucru sau altul, chiar dacă lucrul către care este îndreptat nu există*". [5] Searle caracterizează intenţionalitatea în termenii evidenţei empirice – în măsura în care mai totdeauna conştiinţa este conştiinţă a ceva –, fără a valorifica întemeierile fenomenologiei husserliene. În consecinţă, consideră suficient să sublinieze faptul că „experienţele mele conştiente, spre deosebire de obiectele experienţelor, se produc totdeauna după o anumită perspectivă, sau un anumit punct de vedere", ceea ce înseamnă că orice intenţionalitate este aspectuală, obiectul fiind văzut sub anumite aspecte şi nu sub altele; deci, „orice vedere este *o vedere ca (şi)*".

4) Stările de conştiinţă sunt însoţite de un sentiment subiectiv; subiectivitatea implică în mod necesar aspectul „ce efect face (determină – n.n.) aceasta *propriu stărilor conştiente"*.

5) În acest punct, Searle avansează o teză puternică: „singura fiinţă capabilă să aibă stări intenţionale conştiente este capabilă să aibă stări intenţionale şi nimic mai mult; şi orice stare intenţională inconştientă este cel puţin potenţial conştientă". Consecinţa teoretică imediată postulează că o discuţie asupra intenţionalităţii nu este completă decât dacă angajează şi problema conştiinţei.

6) Searle generalizează structura figură-fond (cu ajutorul căreia psihologia formei analizează experienţele perceptive) pentru întreaga sferă a conştiinţei: „tot ceea ce constituie conţinutul pe care îmi concentrez atenţia se va produce pe fondul unui Arierplan (Background, Arriére-plan) care nu este (în) centrul atenţiei mele; şi cu cât câmpul atenţiei mele este mai întins, cu atât atingem limitele conştiinţei mele acolo unde Arierplanul va fi totuna cu condiţiile limită". Deci, stările conştiente sunt structurate pe contexte posibile.

7) „Fiind dat caracterul temporal, social, unificat, intenţional, subiectiv al conştiinţei, mi se pare că cea mai răspândită caracteristică a stărilor obişnuite şi normale de cunoaştere imediată şi conştientă este ceea ce voi numi „aspectul de familiaritate" „. [6] Prin această formulă, Searle vizează, de fapt, „actele de recunoaştere" (=identificare) asupra cărora insistă diferite variante ale epistemologiei empirice. Ca fenomen scalar, „aspectul de familiaritate", fără a avea caracteristicile unui sentiment distinct, face posibilă cea mai mare parte a organizării şi ordinii care afectează experienţele conştiente; categoriile preexistente implică o asimilare familiară a experienţelor şi, eventual, a unor noi structuri conceptuale.

8) Stărilor conştiente le este specifică „revărsarea", întrucât au o referinţă care se află dincolo de conţinutul lor imediat şi, prin urmare, aceste conţinuturi tind să se răspândească, să se reverse, să se propage, conectându-se cu alte gânduri care în parte le aparţin şi, în acelaşi timp, într-un alt sens, nu fac parte din ele.

9) În interiorul câmpului conştiinţei trebuie – tocmai că este o evidenţă care ni se impune – să se distingă lucrurile care sunt în centrul atenţiei de cele care se situează la periferie; această deosebire (centru-periferie) nu poate fi suprapusă distincţiei conştient-inconştient; Searle consideră că este fals să se presupună că la periferie ar fi dispuse conţinuturile inconştiente.

10) Printre atributele structurale ale stărilor conştiente sunt şi condiţii cu valori de limite: deşi în momentul reflecţiei nu avem gânduri relative la variabile de localizare specifică, totuşi ni se pare că toate aceste lucruri care sunt vizate aparţin caracterului situat, localizării spaţio-temporale şi sociobiologice a stărilor conştiente prezentate; dar localizarea poate ea însăşi să nu existe pentru orice obiect al conştiinţei, nici chiar la periferie. Importanţa fenomenului de limită a conştiinţei poate fi evaluată în cazurile de depresie: sentimentul de dezorientare devine copleşitor atunci când sunt afectate posibilităţile şi/sau chiar dorinţele de localizare spaţio-temporală.

11) Dispoziţiile emoţional-afective nu sunt prin ele însele intenţionale; mai mult: ele nu constituie niciodată conţinutul complet al unei stări mentale, ci mai curând dau tonul sau culoarea ce caracterizează ansamblul unei stări de conştiinţă sau al unei înlănţuiri de stări. Explicabile pe baze neurobiologice, dispoziţiile (=toanele) sunt constante simple, mai ales pentru că nu au o intenţionalitate esenţială.

12) În sfârşit, o ultimă dimensiune se referă la plăcere/neplăcere; fiecare pare extrasă din fluxul conştiinţei, şi capabilă să aibă o anumită unitate şi coerenţă, comportă elemente de plăcere, durere sau subdiviziuni ale acestora.

John R.Searle enumeră anumite presupoziţii de origine carteziană a căror valoare şi utilitate o respinge; aceste „erori tradiţionale“ [7] îşi închipuie că: toate stările conştiente sunt conştiente (conştientă) de sine; conştiinţa poate fi cunoscută prin intermediul unei însuşiri speciale, precum introspecţia; cunoaşterea propriilor noastre stări conştiente este incorigibilă, astfel încât nu putem să ne înşelăm asupra acestui subiect. Faptul că Searle consideră aceste presupoziţii ca fiind lipsite de temei are drept consecinţă o anume flexibilitate în teoria actelor de limbaj; pe de altă parte, prefigurează o interpretare a inconştientului rebelă faţă de modelul freudian. Astfel, teza propusă de Searle susţine că

> *„noţiune de stare mentală inconştientă implică accesibilitatea la conştiinţă“, [8]*

ceea ce presupune că: o stare intenţională inconştientă trebuie totuşi să fie intrinsec mentală, şi trebuie să aibă o anumită formă aspectuală. Conform acestui „principiu de conexiune“,

> *„nu înţelegem noţiunea de stare mentală inconştientă decât ca fiind conţinut posibil al conştiinţei, ca genul de lucruri care, cu toate că sunt non-conştiente, şi se poate să le fie imposibil să ajungă la conştiinţă pe diferite porţiuni, este totuşi genul de lucruri care ar putea să fie sau ar fi putut să fie conştiente“. [9]*

Axiomele care întemeiază credibilitatea acestei interpretări pot fi exprimate astfel: a) există o deosebire între intenţionalitatea intrinsecă şi intenţionalitatea „ca şi cum“; doar intenţionalitatea intrinsecă este în mod autentic mentală; b) stările inconştiente sunt intrinseci; c) stările intenţionale, care pot fi conştiente sau inconştiente, au totdeauna forme aspectuale; d) trăsătura aspectuală nu poate fi caracterizată exclusiv, în mod exhaustiv, complet în termeni de predicate psihologice la persoana a treia, comportamentale sau chiar neurofiziologice; nici una din aceste stări nu este suficientă pentru a furniza o analiză exhaustivă a formei aspectuale; rezultă, aşadar, că se menţine o lacună inferenţială între porţiunile atitudinilor epistemologice pentru care un oarecare aspect este prezent, şi ontologia aspectului propriu-zis.

Searle nu introduce în discuţie accepţiunea in-conştientului ca structură psihică a-conştientă şi ne-conştientizabilă, ci doar termenul de „neconştient“; de aceea, pledoaria sa în sensul unităţii vieţii spirituale presupune că ontologia stărilor mentale inconştiente, atunci când sunt inconştiente, se bazează în întregime pe proprietăţile obiective ale creierului capabile să provoace gânduri (conştiente, subiective). Aşadar, distincţia dintre stările mentale conştiente şi cele inconştiente nu este între specii de stări mentale, nici între două moduri de existenţă, ci vizează doar feluri de a percepe diferit acelaşi proces:

> *„imagine naivă a stărilor inconştiente confundă capacitatea cauzală de a provoca o stare intenţională conştientă cu starea conştientă însăşi, adică confundă latenţa cu manifestarea“. Deci, „ontologia inconştientului este ontologia unei neurofiziologii capabile să genereze conştientul, şi cu asta punct“. [10]*

☞ **Structuri intenţionale şi conţinuturi de fundal.** Pe lângă analiza relaţiilor dintre conştient şi intenţionalitate, Searle are în vedere şi raporturile dintre *Background* (*Arriére-plan*, Fundal) şi Reţea (*Network, Réseau*). Într-o primă accepţiune, Fundalul (Arierplanul) cuprinde ansamblul de capacităţi, aptitudini şi cunoştinţe practice generale care, deşi nu sunt în şi prin ele însele intenţionale, permit să funcţioneze în interiorul lor stările noastre mentale (adică fenomenele intenţionale, cum ar fi semnificaţiile, comprehensiunile, interpretările, dorinţele, experienţele). O primă consecinţă: orice reprezentare (în limbaj, gândire, experienţă) nu parvine la reprezentare decât dacă dispune de un ansamblu de capacităţi non-reprezentaţionale. Altă consecinţă: fenomenele intenţionale nu-şi stabilesc condiţiile de satisfacere decât relativ la un ansamblu de capacităţi

care nu sunt ele însele intenţionale. În elaborarea sa completă, „Arierplanul“ include şi „Reţeaua“ (respectiv structurile intenţionale). Liniile de sens ale conceptului de „Arierplan“ sunt precizate astfel:

1) stările intenţionale nu funcţionează în mod autonom; ele nu determină (nu-şi hotărăsc, nu stabilesc) condiţiile de satisfacere în mod izolat;
2) fiecare stare intenţională, pentru a putea să-şi îndeplinească funcţia, solicită o Reţea de alte stări intenţionale; condiţiile de satisfacere nu sunt determinate decât relativ la Reţea;
3) Reţeaua singură nu-şi este suficientă sieşi; Reţeaua nu funcţionează decât relativă la un Arierplan de capacităţi;
4) aceste capacităţi nu sunt şi nu pot fi tratate ca stări intenţionale suplimentare sau ca făcând parte din conţinutul unei stări intenţionale particulare;
5) aceleaşi conţinuturi intenţionale pot stabili diferite condiţii de satisfacere (precum condiţii de adevăr) relativ la diferite Arierplanuri şi, relativ la un Arierplan oarecare, ele nu hotărăsc în mod absolut nici una. Searle consideră că examinarea comprehensiunii frazelor este modul cel mai simplu şi evident de a vedea că reprezentarea propune un Arierplan de capacităţi; de pildă, aceeaşi expresie literară poate să aducă aceeaşi contribuţie în enunţul literal a tot felul de fraze şi, cu toate acestea, chiar dacă aceste fraze ar fi înţelese literal, expresia va fi interpretată diferit, potrivit cu frazele; prin urmare, relaţia dintre semnificaţia frazei enunţate, conţinutul a ceea ce spune locutorul şi ceea ce locutorul lasă să se înţeleagă făcând enunţul dezvăluie tocmai funcţia Arierplanului în configurarea efectivă a sensului (ca stare mentală intenţională, ca intenţionalitate semnificantă a enunţului şi ca putere de semnificare actualizată de acestea).

Pe scurt, se poate spune că distincţia categorială dintre „Arierplan“ şi „Reţea“ are în vedere o dominantă: în timp ce Arierplanul este constituit din fenomene (=ansamblul de capacităţi) care nu sunt intenţionale, Reţeaua cuprinde tocmai fenomenele (=stări) intenţionale. Caracteristicile sunt re-concentrate de Searle în patru teze care evită confuzia categorială: [11]

1) stările intenţionale nu funcţionează în mod autonom şi nu-şi stabilesc (=determină) în mod independent condiţiile de satisfacere;
2) fiecare stare intenţională, pentru a putea funcţiona, are nevoie de ansamblul de capacităţi ale Arierplanului; condiţiile de satisfacere nu sunt determinate decât relativ la un ansamblu de capacităţi;
3) printre aceste capacităţi, există unele care sunt capabile să genereze alte stări conştiente; acestora din urmă li se aplică condiţiile 1 şi 2;
4) acelaşi tip de conţinut intenţional poate să determine diferite condiţii de satisfacere atunci când se manifestă în diferite *token* conştiente, relative la diferite capacităţi ale Arierplanului; relativ la anumite Arierplanuri, el nu determină nici o condiţie de satisfacere în întregime.

☞ **Actele de limbaj sunt comportamente intenţionale.** Acest punct de vedere filosofic întemeiază o teorie a actelor de limbaj.

> *„La temelia cercetării mele a problemelor limbajului* – precizează Searle – *se află ipoteza fundamentală că filosofia limbajului este o ramură a filosofiei spiritului. Capacitatea pe care o au actele de limbaj de a reprezenta obiecte şi stări de lucruri ale lumii este o extindere a capacităţilor biologice fundamentale pe care le are spiritul (sau creierul) de a pune organismul în raport cu lumea prin intermediul stărilor mentale cum ar fi credinţa sau dorinţa, şi în particular prin intermediul acţiunii şi al percepţiei.“ [12]*

Stările spirituale sunt definite printr-o intenţionalitate intrinsecă; aceasta – înţeleasă ca „trimiteri către/la...“ (*renvoi, directedness*) – aparţine numai anumitor evenimente mentale (credinţa, teama, speranţa, dorinţa ş.a.); tulburarea, exaltarea, singurătatea ş.a. nu au intenţionalitate.

Criteriul aplicat de Searle se referă la constrângerile verbale ce pot fi aplicate acestor stări. Intențiile conştiente sunt numai specificări ale unei intenționalități mentale mai adânci. Actele de limbaj – care sunt o varietate a acțiunii umane, întrucât spiritul pune organismul în raport cu lumea – posedă o intenționalitate derivată din intenționalitatea spiritului. [13]

☞ Intenționalitatea conştiinței – deci simplul fapt că aceasta vizează totdeauna „ceva“ – legitimează intenționalitatea derivată a construcțiilor lingvistice (enunțuri, discursuri ş.a.). Prin urmare, actele de vorbire/comunicare sunt înțelese drept comportamente intenționale, guvernate de reguli intrinseci. Această legătură indisolubilă dintre intenționalitatea conştiinței şi intențiile comunicării lingvistice este explicitată de către Searle prin **principiul exprimabilității**; acesta stabileşte că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenționează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle:

> ***Whatever can be meant can be said.*** *„Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte şi de construcții sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar“. [14]*

Potrivit acestui principiu, nu există rămăşiță inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenții care, cel puțin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menționăm însă că Searle propune să nu confundăm ceea ce un locutor vrea să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmăreşte să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este şi/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înțelegerii de către alții. Acest principiu stabileşte doar că orice intenție semnificantă poate să-şi găsească o exprimare exactă în limbaj; altfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunțării sale poate să fie totdeauna explicitat prin construcții lingvistice, chiar dacă pentru aceasta va trebui ca să inventeze, îmbogățind astfel limba; deci, pentru orice semnificație X, şi pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenționează să transmită, doreşte să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R.Searle analizează cu predilecție actele de limbaj care posedă un sens literal (serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul *„vrea să spună ceea ce spune“ (He means what he says)*, având, în acelaşi timp, intenția de a produce un efect asupra auditoriului prin intermediul recunoaşterii acestei intenții de către auditor. În prelungirea „jocurilor de limbaj“ analizată de L.Wittgenstein şi a tipologiei propuse de J.L.Austin, J.R.Searle subliniază că:

> *„în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj, acte precum: a formula afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni, ş.a.m.d., şi, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând: aceste acte sunt în general făcute posibile prin evidența anumitor reguli care administrează întrebuințarea elementelor lingvistice şi se realizează conform acestor reguli“. [15]*

Discursul teoretic asupra conştiinței este, astfel, folosit pentru a legitima analiza taxinomică a comunicării lingvistice, iar intenționalitatea actelor psihice este explicitată prin investigarea tipurilor de intenții care articulează utilizările cotidiene ale limbajului.

Lecturi obligatorii:

1. C.G.Jung, *În lumea arhetipurilor,* Editura „Jurnalul literar“, 1994, p. 21-38.

2. Adolfo Fernandez Zoïla, *Freud şi psihanalizele,* Humanitas, 1996, cap. 3, § 2.

VII

Lingvistică, structuralism şi semiologie. Modelul omului dialogal

„Pare rodnic şi necesar să se stabilească, într-un nou spirit, un punct de vedere comun unui mare număr de ştiinţe – de la istorie şi de la ştiinţa literară, artistică şi muzicală pâna la lingvistică şi matematică – pentru ca, pornind de la acest punct de vedere comun, acestea să se concentreze în jurul unei problematici definite în termeni lingvistici. Aceste ştiinţe, fiecare în felul ei, ar putea contribui la ştiinţa generală a semioticii, căutând să precizeze până la ce punct şi în ce fel obiectul lor de studiu este susceptibil de a fi analizat potrivit exigenţelor teoriei limbajului. Poate că atunci s-ar arunca o nouă lumină asupra acestor discipline şi s-ar ajunge la o examinare critică a principiilor lor. Colaborarea, rodnică în toate privinţele, ar putea astfel crea o enciclopedie generală a structurilor de semne."[1]

(Louis Hjelmslev)

Metoda structurală propune scheme conceptuale riguroase, cu o aplicaţie largă şi cu vocaţie interdisciplinară. Ea se pretează la rigoare ştiinţifică în procesul descrierii şi explicării anumitor domenii de realitate, fiind posibilă şi construirea de modele formale. Metoda structurală studiază arhitectura şi funcţionalitatea totalităţilor organizate (care se deosebesc de totalităţile sumative). Prin sistem înţelegem un ansamblu de elemente aflate în interacţiune şi cu proprietăţi, însuşiri şi funcţii specifice, ireductibile la însuşirile componentelor. Chiar dacă Ludwigvon Bertalanffy consideră că aparatul conceptual propriu teoriei generale a sistemelor poate „să înlocuiască teoria filosofică a categoriilor" [2], este evident că ne aflăm în faţa unei paradigme ştiinţifice capabile să explice complexităţile (auto)organizate şi izomorfismele.

☞ **Sistemul** are proprietatea integralităţii şi a autoreglării, există şi funcţionează ca un tot omogen, unitar. Prin structură se înţelege, în sens tradiţional, modul de construire, de compunere şi aranjare a elementelor astfel încât să rezulte sistemul; se vizează configuraţia spaţială direct perceptibilă; ea se situează în planul realităţii şi preexistă modelului cognitiv, care apare în urma unui proces de reflectare, re-producere. În sens modern, prin structură se desemnează schema funcţională a sistemului, adică invarianţii care asigură stabilitatea, funcţionarea şi autoreglarea acestuia; structura este rezultatul unei reconstrucţii logice a realului, adică un model teoretico-explicativ fără corespondent în realitate, existent în plan epistemic, menit să releve în stare pură relaţiile de solidaritate şi dependenţă între părţile sistemului.

☞ **Noţiunea de „structură“** nu poate fi supusă unei definiţii inductive, bazate pe compararea şi abstragerea însuşirilor comune tuturor accepţiunilor pe care termenul le are în întrebuinţarea sa uzuală. Chiar atunci când este folosită cu intenţii ştiinţifice exprese, această noţiune dovedeşte rezonanţe semantice distincte în funcţie de circumstanţe. Pentru a înlătura echivocul, R a y m o n d B o u d o n sugerează că termenul „structură“ apare, de obicei, în două contexte fundamental diferite.

> *„Într-un prim tip de contexte, cuvântul «structură» este folosit fie pentru a sublinia caracterul sistematic al unui obiect – astfel spus, pentru a indica un ansamblu de caractere interdependente –, fie pentru a sublinia că o metodă are drept efect descrierea unui obiect ca sistem. În acest caz, noţiunea de sistem apare, la drept vorbind, în cadrul unei teorii a sistemelor. Vom spune atunci, pentru a fixa limbajul, că apare în contextul unei definiţii intenţionale. Al doilea tip de contexte este caracterizat de faptul că noţiunea de structură este inserată într-o teorie destinată să dea seamă de caracterul sistematic al unui obiect. Vom spune că în acest caz termenul de «structură» apare în contextul unei definiţii efective.“ [3]*

În primul caz, termenul doar marchează faptul că un obiect este identificat ca posedând proprietăţile unui sistem, noţiunea de structură reducându-se la asociaţiile ei sinonimice prin care se explicitează („organizare“, „diferenţiere“ ş.a.), vizând caracteristicile unei totalităţi ireductibile la suma părţilor; funcţia sa este pur terminologică, servind la formularea distincţiilor ce ar putea fi descrise şi în alţi termeni: obiectul este identificat ca sistem şi i se evidenţiază însuşirile prin diferenţierea de obiectele-agregat. În al doilea caz, cuvântul „structură“ nu indică faptul că obiectul este un sistem şi că el trebuie considerat ca atare, ci este integrat într-o ipoteză teoretică, fiind vorba de o construcţie logică menită să dea seamă de caracteristicile aparente ale sistemului; deci, o teorie ipotetico-deductivă verificabilă se aplică unui sistem cu scopul de a-i determina şi explica relaţiile interne; modelul este obţinut prin constructivitate logică, permiţând accesul la anumite coerenţe de ordinul esenţei dincolo de incoerenţa fenomenică. Dacă structura se referă, în contextul unor definiţii intenţionale, la realităţi sistematice care pot fi descrise empiric prin simplă diferenţă, contextele efective impun o modificare a perspectivei, apelând la constructe ipotetico-deductive – deschise verificării – cu ajutorul cărora demonstrează existenţa unei coerenţe interne neevidente, şi totodată, circumscrie mulţimea de elemente prin care obiectul poate fi supus unei descrieri fenomenice. Totuşi, dincolo de asemenea distincţii legitime, pot fi stabilite acele dominante care lămuresc sensul operaţional, tehnic, al termenului „structură“.

> *„La o primă aproximare* – arată Jean Piaget *–, o structură este un sistem de transformări care, în calitatea sa de sistem, comportă existenţa unor legi (în opoziţie cu proprietăţile elementelor acestui sistem) şi care se conservă sau se dezvoltă prin chiar jocul transformărilor sale, fără ca acestea să ducă la depăşirea graniţelor sistemului respectiv sau să apeleze la elemente exterioare. Într-un cuvânt, o structură cuprinde trei însuşiri: de totalitate, de transformare şi de autoreglaj. La prima aproximare, dar care poate fi tot atât de bine o fază ulterioară, cum poate fi şi una care să urmeze nemijlocit descoperirii structurii, aceasta trebuie să poată fi formalizată.“[4]*

Această accepţiune modernă a structurii, pe baza căreia se elaborează o metodă de cercetare, s-a impus în momentul în care Saussure arată că procesele de semnificare lingvistică nu se reduc la diacronie, nu pot fi înţelese prin recurs la empirie şi/sau istorie, ci presupun un raport fundamental între semn şi sens, ansamblul semnificaţiilor formând o reţea de raporturi bazate pe distincţii şi opoziţii. Schimbarea de perspectivă este operată prin înlocuirea noţiunii pozitiviste de fapt lingvistic prin cea de relaţie; de la cercetarea atomară a elementelor izolate se trece la identificarea interdependenţelor caracteristice ansamblurilor; accepţiunea empiristă a cunoaşterii este depăşită prin creditarea ştiinţifică a constructivitaţii teoretice. Seriei complexe, difuze şi confuze de evenimente verbale singulare, contingente, i se substituie descrierea raporturilor (dintre unităţile limbii) în plan sintagmatic (= succesiunea înăuntrul înlănţuirilor vorbite) şi

paradigmatic (= raporturile de substituire posibilă); este, astfel, vizată articularea (organizarea) formală a limbii, descripția înaintând către o reducere a limbii la componentele semnificante (pe baza cărora se constituie şi funcționează ca limbă), inițiind definirea acestora prin relevanță mutuală; structura constă în repartizarea şi combinațiile posibile ale unui număr finit de asemenea unități elementare.

☞ **Cuplul categorial „Limbă“-“Vorbire“.** Interpretând limba ca formă pură şi sistem de valori ce nu cunoaşte decât ordinea sa proprie, Saussure (1857-1913) inițiază, de fapt, o nouă perspectivă teoretico-metodologică: primatul întregului solidar care nu poate fi redus la caracteristici sumative. Deşi apelează la termenul de „sistem“, Saussure prefigurează principiul „structurii“ – care va fi afirmat ca atare de şcoala fonologică, în frunte cu R. Jakobson ş.a., în deceniul trei al secolului nostru. Forma lingvistică este o structură întrucât: implică o unitate globală care include părțile; aceste părți sunt integrate într-un aranjament formal ce se supune anumitor principii constante; totodată, respectivele părți constitutive îndeplinesc funcții specifice; în sfârşit, părțile sistemului sunt unități la un anume nivel determinat, putând însă fi tratate şi ca subunități ale unor segmentări de nivel superior.

Atributul discontinuității limbii evidențiază jocul unităților discrete: distincții lexematice care permit să se întocmească inventarul noțiunilor desemnate; deosebiri de morfeme ce întemeiează sistematizarea claselor şi subclaselor formale; deosebirile fonemelor – ca bază a distincțiilor fonologice non-semnificante; deosebirile dintre trăsături („merisme“) care ordonează fonemele în clase. Prin urmare, limba ca sistem presupune că nimic (nici un semn) nu semnifică exclusiv prin sine însuşi, ci numai în interiorul unui ansamblu structurat. Altfel spus: convențiile socio-culturale – mai precis: regulile unui cod – organizeză sistematic un număr finit (definit) de elemente pe baza cărora se formează semne, grupuri de semne şi o varietate ne-definită de enunțuri, fiind astfel posibilă afirmarea aptitudinii umane de a semnifica. Spre deosebire de investigațiile psiho-sociologice care pot surprinde, pe baza unor generalizări, doar modul efectiv în care oamenii comunică într-o colectivitate anume, analiza de tip structural permite să se răspundă la întrebarea: „cum este posibilă“ comunicarea interumană într-un anume mediu socio-cultural? Cu alte cuvinte, e vorba de condițiile indispensabile oricărui act de comunicare verbală sau scrisă. Saussure introduce, pentru aceasta, o distincție între Limbă şi Vorbire.

☞ **Limba** este un ansamblu de semne şi reguli de operare cu acestea, astfel încât pe baza lor să se formeze enunțuri, fraze şi discursuri cu sens (inteligibile). Ea este un model construit de teoretician, vizând acele condiții necesare, de ordin sintactic şi semantic, pe care le aplică conştient sau nu orice vorbitor real sau posibil atunci când vrea să comunice şi să fie înțeles. Limba este deci o structură, un cod. Ea nu are realitate efectivă. Vorbirea (propriu-zisă sau fixată prin scris) este o actualizare a codului lingvistic, de către oameni reali, în contexte concrete de comunicare, variind de la individ la individ, în funcție de orizont cultural, aspirații, stare psihologică, intenții şi împrejurări concrete. Ca „instituție socială“ (Saussure), limba scapă premeditării şi variabilelor capricioase ale multiplelor contexte reale, aşa încât individul nu o poate modifica şi nu-şi poate exprima creativitatea decât în spațiul de joc al convențiilor colective de semnificare/comunicare: supunerea în bloc a membrilor grupului față de codul lingvistic confirmă faptul că limba este autonomă şi funcționează aidoma regulilor unui joc.

Studierea limbii deschide perspective metodologico-teoretice apte să surprindă anumite dominante valorico-atitudinale, specificul unor colectivități umane, constantele gândirii şi sufletul omenesc la scară transindividuală. Aşadar, chiar dacă limba este obiectul unei cercetări ştiințifice riguroase, cunoaşterea sa nu este decât un mijloc în vederea apropierii unui obiect

mult mai cuprinzător, care nu mai aparţine lingvisticii, depăşeşte interesul strict şi posibilităţile acesteia: universul sensului – deci cultura şi omenescul în sens larg. De altfel, F. d e Saussure, luând în considerare evidenţa distincţiei dintre sfera lingvisticului şi sfera semnelor non-lingvistice, apreciază ca necesară discutarea modului în care societatea foloseşte mai multe tipuri de coduri; această nouă ştiinţă generală a sistemelor de semne este numită semiologie. Lingvistica poate fi considerată pivot al unei asemenea direcţii de cercetare.

☞ **Semnul** este pentru Saussure o entitate cu două faţete: semnificantul şi semnificatul, respectiv „imaginea acustică“ şi conceptul. Dualitatea semnificant–semnificat este reluată de Hjelmslev în termenii distincţiei expresie–conţinut; fiecare din aceste planuri se despică în formă şi substanţă; în timp ce forma este accesibilă descrierii simple şi exhaustive prin criteriile de coerenţă epistemologică a lingvisticii, substanţa se referă la acele aspecte ale fenomenelor lingvistice care nu pot fi descrise decât prin recurgerea la premise extralingvistice. Dacă Saussure atribuie semnului o natură psihică, Hjelmslev elimină interpretările psihologiste, analizând semnul atât cu ajutorul funcţiilor interne (care îl constituie ca semn) cât şi al funcţiilor externe – ceea ce permite o îndepărtare de accepţiunea strict lingvistică şi şansa unei extensii în direcţia interpretării funcţiei semiotice.

Modelul lingvistic al lui Saussure a găsit aplicaţii în foarte multe domenii. De pildă, Claude Lévi – Strauss descoperă că, în civilizaţiile arhaice, relaţiile de înrudire se structurează potrivit anumitor reguli şi interdicţii de combinare similară regulilor care permit sau interzic combinarea termenilor într-o anumită limbă.

☞ **Exemplaritatea modelului limbii.** Structura explicitează scheme de imaginaţie şi gândire, modele de sensibilitate etc. pe care, de obicei, le folosim şi aplicăm în mod intuitiv. Modelul lingvistic este în prezent extins în sensul unui structuralism de tip semiotic. Semiotica studiază totalitatea proceselor de semnificare şi/sau comunicare pe care omul le utilizează în raporturile sale cu realitatea culturală şi naturală. În semiotică, semnul are o accepţiune mult mai generală, iar codurile sunt gândite prin analogie cu cele lingvistice, fără a se reduce la acestea. Omul transmite semnificaţii printr-o multitudine de căi: semne lingvistice, olfactive, vizuale, culori, expresivitate a feţei, gestică, sunete, îmbrăcăminte, forme obiectuale, bunuri culturale ş.a.m.d. Există, deci, o pluralitate de limbaje care pot fi investigate ştiinţific, pregătindu-se astfel terenul unei reflecţii unificatoare asupra pluralismului valoric pe care se întemeiează orice cultură şi civilizaţie umană.

Dincolo de mitul limbajului, lingvistica structurală a prefigurat modele ştiinţifice exemplare pe terenul ştiinţelor socio-umane; în consecinţă, numeroase ştiinţe umaniste vor fi tentate să urmeze – chiar să imite – calea deschisă de lingvistică; paradigmele ştiinţelor naturii vor fi înlocuite cu un adevărat imperialism lingvistic. Conceptul de structură latentă – înţeleasă ca nucleu legic de compoziţie a unui întreg – este însuşit de antropologie (Cl. Lévi – Strauss), filosofie (M. Foucault, L. Althusser etc.), psihanaliză (J. Lacan), poetică (Tzvetan Todorov, Roland Barthes, J. P. Ricards şi mulţi alţii).

☞ **Structuralism metodologic şi filosofare structuralistă.** Analiza de tip structural presupune practicarea anumitor rigori metodologice: 1. regula imanenţei – închiderea sistemului pentru a face o analiză a elementelor componente, interne; sistemul este explicat prin însuşiri (prin factori imanenţi) şi nu prin apel la factori exteriori (transcendenţi); 2. regula comutării – inventarierea elementelor componente punând accent pe deosebiri şi nu pe asemănări (întrucât ceea ce se aseamănă e reductibil la un acelaşi indice); imaginăm o schimbare de semne şi, dacă acesta este esenţial, definitoriu, va antrena modificări de semnificaţie la nivelul întregului; 3. regula

ierarhiei sistemelor – nu există un sistem absolut şi nici un element absolut; un sistem poate fi considerat subsistem şi element în raport cu sistemele supraordonate; 4. regula variaţiei diacronice – structurile nu sunt invariabile, ci au o geneză, o evoluţie ulterioară, trec prin faze de destructurare şi restructurare. În general, metoda structurală angajează o cunoaştere desubiectivizată, întrucât prin construirea de modele şi, eventual, formalizare se elimină orice conţinuturi şi valorizări subiective. Se obţine, astfel, o neutralizare a factorului uman.

Nu există o filosofie unitară de tip structuralist, ci doar elemente de filosofare structuralistă; acestea se obţin prin absolutizarea regulilor metodei structurale, atunci când sunt extinse dincolo de sistemul de referinţă în care sunt valabile, conturând astfel postulatele unei interpretări globale a lumii şi omului. E vorba nu de o filosofie propriu-zisă, ci de o ideologie structuralistă: un set de credinţe, teze şi interpretări ce vin în prelungirea firească a practicii ştiinţifice; omul de ştiinţă e tentat ca, atunci când ajunge la anumite certitudini în domeniul său de studiu, să extindă şi să aplice respectivele explicaţii şi asupra altor domenii. Este aici un stil de filosofare nespecializată la care oamenii de ştiinţă sunt predispuşi. Asemenea situaţii sunt anomalii ale spiritului ştiinţific, respectiv ştiinţa se erijează în concepţie filosofică şi tinde să se substituie filosofiei. Filosofarea structuralistă este interesată de detectarea structurilor (invarianţilor existenţei). De asemenea, uneori propune o imagine statică a universului, putând justifica în plan socio-cultural atitudini conservative şi/sau conservatoare.

Michel Foucault – entuziasmat de performanţele metodei structurale – apreciază că anumite probleme ca: „sensul vieţii“, „fericire“, „condiţie umană“, „libertate“, „umanism“ ş.a. sunt iluzii ale culturii moderne şi teritorii ce nu se pretează la abordări teoretice, ci aparţin sferei ideologiilor. Însuşi conceptul de om este o invenţie culturală recentă căreia ştiinţele umane îi anunţă deja dispariţia. Atitudinea sa este numită antiumanism teoretic (a-umanism teoretic). În cultură, arată Foucault, interesează studiul structurilor, al epistemei. Prin aceasta se câştigă un spor de rigoare: în societate şi istorie există o diversitate de coduri şi procese de semnificare, ansambluri de rigori, norme, interdicţii şi permisivităţi pe care omul le pune în acţiune atunci când acordă semnificaţii lumii şi propriei sale condiţii. Fără îndoială, codurile sunt constrângătoare. Ele constituie stratul de profunzime al culturii şi istoriei umane. O asemenea interpretare trebuie, însă, îmbinată cu recunoaşterea subiectivităţii şi creativităţii individuale şi colective, întrucât structurile circumscriu nivelul competenţei, iar creaţiile culturale implică şi nivelul performanţei în deschiderea anumitor coduri. De fapt, istoria şi cultura nu pot fi înţelese la adevărata lor valoare decât dacă este luat în ecuaţie factorul uman, subiectiv, creator de noi coduri existenţiale.

☞ **Lingvistica lui Saussure.** În descrierea, interpretarea, clasificarea şi explicarea faptelor lingvistice sunt atinse chestiuni care depăşesc lingvistica, întrucât este evident faptul că

> *„gândim un univers pe care l-a modelat mai întâi limba noastră. Varietatea experienţelor filosofice sau spirituale se află sub dependenţa inconştientă a unei clasificări pe care limba o operează prin simplul fapt că este limbă şi că simbolizează“ [5].*

Prin urmare, tot ceea ce aparţine „categoriilor mentale“ şi „legilor gândirii“ nu face, într-o mare măsură, decât să oglindească organizarea şi distribuţia categoriilor lingvistice. Această evidenţă culturală nu este ignorată în demersurile specializate ştiinţific, ci doar suspendată metodologic sub aspectul complexităţii pentru a face posibilă precizarea unei atitudini care permite şi promite sporirea controlată a inteligibilităţii. Asupra unui orizont dispus la exerciţiul speculaţiei, lingvistica proiectează criterii, principii şi rigori metodologice în deschiderea cărora sunt operate decupaje, specificându-se obiectul, tehnici descriptiv-explicative, constructe conceptuale ce-şi

apropie problema semnificației. Obiectul nu este dat întocmai şi nu precedă perspectiva teoretică, ci, dimpotrivă, se poate spune că „punctul de vedere este cel care crează obiectul".

Întrebându-se „care este obiectul integral şi concret al lingvisticii", Saussure sesizează că, în timp ce alte ştiințe pot să opereze asupra unor obiecte determinate dinainte, deja fixate, date ca atare, astfel încât se pot analiza după anumite puncte de vedere, lingvistica nu se află într-o asemenea situație. Materia lingvisticii – constituită din toate manifestările de limbaj – este eterogenă, putând fi examinată de către discipline deosebite şi din unghiuri distincte. Însă, oricare ar fi punctul de vedere adoptat, fenomenul lingvistic cuprinde mai multe aspecte: 1) silabele pronunțate sunt impresii acustice percepute de către auz, însă sunetele nu ar exista fără organele vocale; nu se poate reduce limba la sunet, nici să se detaşeze sunetele de articulația bucală; 2) sunetul nu este decât un instrument al gândirii, şi, deci, nu există doar pentru el însuşi; ca unitate acustico-vocală, sunetul formează, la rândul său, cu ideea o unitate complexă (fiziologică şi mentală); 3) limbajul are o latură individuală şi una socială care nu pot fi concepute una fără cealaltă; 4) implică în acelaşi timp un sistem stabil(it), dar şi o evoluție, fiind deopotrivă o instituție actuală şi un vlăstar al trecutului; sistemul şi istoria sa pot fi cu greu separate şi, subliniază Saussure, „este o idee foarte greşită să se creadă că în materie de limbaj problema originilor diferă de cea a condițiilor permanente". Aceste antinomii ale masei lingvistice justifică o primă constatare: din orice parte s-ar aborda chestiunea, „nicăieri nu ni se oferă obiectul integral al lingvisticii"; fixarea doar asupra unei laturi în studiul dimensiunilor sistematizate mai sus nu mai permite sesizarea dualităților; dacă punem accent pe studierea limbajului prin mai multe aspecte concomitente, obiectivul lingvisticii ni se prezintă ca o grămadă confuză de lucruri bizare fără legătură între ele.[6] „Luat în întregul său, limbajul este multiform şi heteroclit; călare pe mai multe domenii, în acelaşi timp fizic, fiziologic şi psihic, limbajul aparține domeniului individual şi celui social; el nu se lasă clas[ific]at în nici o categorie de fapte umane, pentru că nu se ştie cum să i se desprindă unitatea." Unica soluție întrevăzută de Saussure presupune ca examenul teoretic „să se plaseze din capul locului pe terenul limbii şi să ia limba ca normă pentru toate celelalte manifestări ale limbajului" [7].

Limba este un construct teoretic – model de inteligibilitate unitară a faptelor de limbaj, şi principiu de clasificare – capabil să identifice, dincolo de eterogenitate şi antinomii, acele caracteristici esențiale cărora trebuie să li se atribuie primul loc în studiul limbajului:

> *„facultatea (aptitudinea) – naturală sau nu – de a articula vorbe (des paroles) nu se exercită decât cu ajutorul instrumentului creat şi furnizat de către colectivitate" şi, de aceea, „nu limbajul vorbit este ceea ce este natural în om, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte corespunzătoare unor idei distincte" [8].*

Limba este accesibilă unei definiții autonome, restituind limbajului unitatea esențială. Din totalitatea faptelor calificate ca fiind lingvistice, Saussure decupează *limba ca obiect*; finalitatea activității de cercetare impune reelaborarea conştiinței subiective a locutorilor în manieră critică pentru a avea acces la reconstituirea sistemului lingvistic în baza căruia se poate introduce o ordine firească, o coerență neevidentă în ansamblul eterogen al faptelor de limbaj.

> De fapt, separând limba de vorbire*, Saussure separă: „1) ceea ce este social de ceea ce este individual; (2) ceea ce este esențial de ceea ce este accesoriu şi mai mult sau mai puțin accidental. Limba nu este o funcție a subiectului vorbitor, ci este produsul pe care individul îl înregistrează pasiv; ea nu presupune niciodată premeditare, şi reflecția nu intervine decât în activitatea de (...) clasificare (...). Vorbirea este, dimpotrivă, un act individual de voință şi de inteligență, în care se impune a (se) distinge: 1) combinațiile prin care subiectul vorbitor utilizează codul limbii în vederea exprimării gândirii sale personale; 2) mecanismul psiho-fizic care îi permite exteriorizarea acestor combinații." [9]*

Limba este, deci, un model teoretic în care se cristalizează efortul de inteligibilizare a materiei lingvistice, vizând un produs social al facultății limbajului şi, în acelaşi timp, un ansamblu de convenții necesare adoptate de către corpul social pentru a face posibil exercițiul acestei aptitudini la indivizi.

☞ **Semiologia.** Consecința cea mai importantă a fixării teoretico-metodologice pe distincția limbaj–limbă–vorbire constă în posibilitatea clasificării faptelor lingvistice printre faptele umane. Limba este o instituție socială care, însă, are trăsături specifice față de instituțiile politice, juridice ş.a. Pentru a-i înțelege natura specială, Saussure consideră necesară situarea pe o altă orbită analitică decât cea strict lingvistică.

> *„Limba este un sistem de semne care exprimă idei, şi, prin aceasta, comparabilă cu scriitura, alfabetul surdo-muților, ritu[alu]rile simbolice, formele de politețe, semnalele militare etc. etc. Ea este doar cea mai importantă din aceste sisteme. Se poate deci concepe o ştiință care studiază viața semnelor în cadrul vieții sociale; ea ar forma o parte a psihologiei sociale, şi, în consecință, a psihologiei generale; o vom numi semiologie (din grecescul sëmeîon, «semn»). Ea ne-ar învăța în ce constă semnele, care legi le guvernează. Întrucât încă nu există, nu se poate spune ceea ce va fi; însă are dreptul la existență, locul său este stabilit dinainte. Lingvistica nu este decât o parte a acestei ştiințe generale, legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile şi lingvisticii, şi aceasta se va găsi astfel alipită la (unită cu – n.n.) un domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane. Este însărcinarea psihologului să precizeze locul exact al semiologiei; obligația lingvistului este de a defini ceea ce face din limbă un sistem special în ansamblul faptelor semiologice." [10]*

Aşadar, lingvistica îşi asumă un destin în rândul ştiințelor numai în măsura în care este ataşată semiologiei. „*Problema lingvistică este, înainte de toate, semiologică*" [11], însă, întrucât această ştiință autonomă încă nu este constituită, se poate porni de la premisa că nimic nu este mai indicat decât limba în a face să fie înțeleasă natura problemei semiologice, iar, pentru aceasta, limba trebuie studiată în ea însăşi, renunțându-se din start la ideea că ar fi un simplu repertoriu de semne izolate. [12] Saussure îşi situează deliberat cercetarea într-o perspectivă semiologică, abordând natura limbii mai ales prin acele aspecte care sunt comune şi altor categorii de semne; considerațiile privitoare la determinațiile specifice numai limbii sunt totdeauna în plan secund, fiind evidențiate prin comparații şi distincții tot de factură semiologică.

☞ **Structura binară a semnului.** Semnul lingvistic este o entitate psihică cu două fețe (aspecte) profund legate între ele: „uneşte nu un lucru şi un nume, ci un concept şi o imagine acustică", însă, întrucât în mod curent există tendința de a înțelege prin „*semn*" numai imaginea acustică, Saussure propune „să păstrăm cuvântul *semn* pentru a desemna întregul, şi să înlocuim *concept* şi *imagine acustică* prin *semnificat* (signifié) şi *semnificant* (signifiant)"[13]; aceşti termeni sunt mai potriviți să evidențieze opoziția care îi separă fie între ei, fie de întregul din care fac parte.

☞ **Arbitrarul semnului.** Semnul lingvistic este studiat de Saussure pe baza a două principii: arbitrarul semnului şi caracterul liniar al semnificantului. „Semnul lingvistic este arbitrar"[14] în sensul că nu există nici un raport interior între idee (semnificat) şi suita de sunete care alcătuiesc semnificantul său; însă de aici nu decurge că semnificantul ar depinde de libera alegere a subiectului vorbitor, ci doar că este nemotivat în raport cu semnificatul, nu are în realitate nici o legătură naturală (firească) cu acesta, ci doar una stabilită de (prin) convențiile unui grup lingvistic. Principiul liniarității se întemeiază pe o evidență; semnificantul, fiind de natură auditivă, se desfăşoară în timp, împrumutând caracteristici temporale: a) reprezintă o întindere; b) măsurabilă pe o singură dimensiune – ceea ce presupune operații de segmentare în unități de sens.

Dacă în raport cu ideea pe care o exprimă semnificantul ni se prezintă ca liber ales, în raport cu comunitatea lingvistică în care este folosit nu este liber, ci impus. Limba nu este, deci, asimilabilă unui contract pur şi simplu, nu poate fi redusă la reguli liber consimțite, ocazionale,

ci activează moştenirea epocii precedente. Ereditatea psiho-socio-culturală exclude schimbarea generală a codului lingvistic de la o generaţie la alta. „Dintre toate instituțiile sociale, limba oferă cea mai mică pradă inițiativelor. Ea face corp comun cu viaţa masei sociale, şi aceasta fiind în mod natural inertă, limba [a]pare înainte de toate ca un factor de conservare." [15]

☞ **L.Hjelmslev.** Spre deosebire de lingvistica tradițională, lingvistica structurală nu mai defineşte limbajul în termeni de sunete sau de semnificații, ci în cei ai modelului ca pachet de relații.L. Hjelmslev (1899-1965) valorifică deosebirea saussuriană limbă–vorbire, fără însă a rămâne în umbra acesteia. Efortul său de sistematizare distinge: a) limba ca *„formă pură, definită independent de realizarea sa socială şi de manifestarea sa materială"*; b) ca *„formă materială, definită printr-o realizare socială dată, însă independent încă de detaliul manifestării"*; c) limba privită ca *„un simplu ansamblu de habitudini adoptate într-o societate dată, şi definită prin manifestările observate."* [16] Limba nu poate fi redusă la nici una din cele trei accepțiuni; *„singura definiție universal aplicabilă constă în a determina limba în accepțiunea saussuriană, ca un sistem de semne"*. Aşadar, acolo unde Saussure vorbea numai despre „limbă", Hjelmslev sesizează trei planuri; a) **Schema** – respectiv Limba ca formă pură obținută prin abstractizare constructivă: ipostaza idealizată de „sistem", „pattern", „schelet" pe care pune accent Saussure; b) **norma** – formă materială, realizare (creaţie) socială receptată independent de detalii; c) **Uzajul** – folosința, întrebuințarea, limba privită ca ansamblu de obişnuințe într-o societate dată.

Hjelmslev observă că, datorită distincțiilor anterioare, raporturile posibile dintre limbă şi vorbire în accepțiunea saussuriană nu mai pot fi stabilite dintr-o dată şi prin simple dihomotii: „limba–schemă, limba–normă şi limba–uzaj nu se comportă în acelaşi fel în raport cu actul individual care este vorbirea" [17]. Raporturile structurale pot fi explicitate astfel: 1) norma presupune uzajul şi actul; deci actul şi uzajul precedă logic şi practic norma; 2) uzajul şi actul se presupun reciproc; 3) „schema este stabilită (adică presupusă) de către act precum şi de către uzaj şi normă, şi un invers."

Potrivit lui Saussure, vorbirea se deosebeşte de limbă prin trei însuşiri; 1) este o execuție (executare), nu o instituție; 2) individuală, nu socială: 3) liberă, nu stereotipă. „Or – observă Hjelmslev –, aceste trei caracteristici se intersectează; oricare execuție nu este în mod necesar individuală, nici în mod necesar liberă; tot ce este individual nu este inevitabil o execuție, nici în mod necesar liber; tot ceea ce este liber nu este cu necesitate individual"; noțiunea de vorbire ni se prezintă, deci, ca fiind complexă, neputând fi redusă doar la una din determinații – încât să fie înțeleasă, eventual, ca simplă actualizare a codului.

În acest punct, este evident că distincţia dintre social şi individual nu mai poate fi menținută ca semnificativă pentru distincţia limbă–vorbire: aşa cum vorbirea poate fi considerată ca un document al limbii, actul poate fi apreciat ca mărturie a uzului individual, iar acesta, la rândul său, ca un document al uzajului colectiv. Hjelmslev reține din analizele saussuriene ale limbii numai aspectul instituțional: ipostaza de schemă. Teoria execuției – izolată de celelalte caracteristici ale vorbirii – are doar un obiect veritabil: uzajul – față de care norma este o abstracţie şi actul o concretizare. Prin aceste două simplificări succesive, distincţia Schemă–Uzaj este considerată ca fiind singura subdiviziune esenţială care se impune semiologiei; acest cuplu categorial se substituie distincţiei Limbă–Vorbire pe care Hjelmslev o califică, din punct de vedere semiologic, „o primă aproximare, istoriceşte importantă, însă teoretic imperfectă" [18].

☞ **É. Benveniste**. Gândirea lui Saussure este foarte precisă în privința raporturilor limbii cu alte sisteme de semne; referințele la diferite sisteme omoloage sistemului limbii sunt legitimate de intenția expresă de a integra limba în ordinea faptelor umane şi sociale. Din punctul său de vedere *„problema lingvistică este înainte de toate semiologică"*; însă, relația lingvisticii cu

semiologia este mai puțin clară, tocmai pentru ca aceasta din urmă este o știință ce urmează a se constitui. Pentru a înlătura eventuale confuzii asupra acestei problema É. Benveniste (1902–1976) apreciază că semiologia trebuie să aibă în vedere nu numai sistemele de semne, ci şi relațiile dintre aceste sisteme. Caracteristicile comune prin care sistemele de semne îşi revendică apartenența la semiologie sunt: proprietatea de a semnifica (semnificația) şi compunerea din unități de semnificanță (semne). Caracteristicile distinctive sunt descrise de Benveniste pe baza a patru criterii [19]; pornind de la premisa că un sistem semiologic se caracterizează prin:

1) modul său operatoriu – respectiv, maniera în care acționează, mai ales simțul (văzul, auzul etc.) căruia i se adresează;
2) domeniul de validitate este acela în care sistemul se impune şi trebuie să fie recunoscut sau ascultat;
3) natura şi numărul semnelor sunt în funcție de condițiile numite mai sus;
4) tipul de funcționare constă în relația ce uneşte semnele şi le conferă funcții distinctive.

De pildă, sistemul de semnalizare a traficului rutier se caracterizează prin: 1) operare vizuală, în general diurnă şi în aer liber; 2) domeniul de validitate – în deplasarea vehiculelor pe rute; 3) semne constituite prin opoziția cromatică verde–roşu (câteodată cu o fază intermediară, galben, de simplă trecere), deci un sistem binar; 4) funcționare potrivit unei relații de alternanță (niciodată de simultaneitate), verde/roşu semnificând cale deschisă/cale închisă, sau sub o formă prescriptivă: permis/stop. Sistemul poate fi extins, dar numai în una din cele patru condiții: domeniul de validitate; de pildă, poate fi transferat în navigația fluvială, în balizajul canalelor, a pistelor de aviație etc.; natura semnelor nu poate fi modificată decât temporar şi din rațiuni de oportunitate.

Benveniste degajă două principii care privesc relațiile între sistemele semiotice. Mai întâi, principiul non-redundanței între sisteme: nu există „sinonimie“ între sistemele semiotice; nu se poate spune acelaşi lucru prin vorbire şi prin muzică, întrucât sunt sisteme cu baze diferite. Aceasta înseamnă că

> *„două sisteme semiotice de tip diferit nu pot să fie reciproc convertibile“.*

De pildă, vorbirea şi muzica au în comun producerea de sunete şi faptul că se adresează auzului însă aceasta nu anulează diferența de natură a unităților semnificante şi a modurilor specifice de funcționare. Non-convertibilitatea sistemelor distincte este rațiunea non-redundanței în universul sistemelor de semne: „*omul nu dispune de mai multe sisteme distincte pentru acelaşi raport de semnificare“*. În schimb, alfabetul grafic şi alfabetul Braille, Morse sau al surdomuților sunt mutual convertibile, toate fiind sisteme cu aceeaşi bază întemeiată pe principiul alfabetic: o literă, un sunet.

Din cele de mai sus, decurge un al doilea principiu, complementar:

> *„două sisteme pot să aibă un acelaşi semn în comun, fără ca din aceasta să rezulte sinonimia, nici redundanța, ceea ce înseamnă că nu contează identitatea spirituală a unui semn, ci numai diferența sa funcțională“; „valoarea unui semn se defineşte doar prin sistemul care îl integrează. Nu există un semn trans-sistematic“ [20].*

De aici, însă, nu rezultă că sistemele de semne ar fi lumi închise, aflate doar în raporturi de coexistență fortuite. O nouă exigență metodologică stabileşte că „raportul stabilit între sistemele semiotice trebuie să fie el însuşi de natură semiotică. El va fi determinat mai întâi prin acțiunea unui mediu cultural, care într-un fel sau altul produce şi hrăneşte toate sistemele semiotice care îi sunt proprii“; este vorba de o relație externă, care nu implică în mod necesar o coerență a sistemelor particulare; raportul semiotic se profilează, deci, între sistemul interpretant şi sistemul interpretat, cu sublinierea că

> *„semnele societății pot să fie integral[mente] interpretate prin semnele limbii, nu invers. Limba va fi deci interpretantul societății.“ „Din aceasta, putem deja să inferăm că sub-sistemele semiotice interioare societății vor fi în mod logic interpretate de către limbă, din moment ce societatea le cuprinde, şi deoarece societatea este interpretată de către limbă. Se observă deja în acest raport o disimetrie fundamentală, şi se poate urca până la prima cauză a acestei non-reversibilități: ea constă în faptul că limba ocupă o poziție aparte în universul sistemelor de semne“ [21],*

întrucât orice sistem de semne poate fi convertit în termenii specifici ai sistemului lingvistic, dar nu şi invers. În această evidență culturală, Benveniste vede un posibil principiu general de ierarhizare ce merită a fi introdus în clasificarea sistemelor semiologice.

☞ **Orice sistem semiologic trebuie să cuprindă**: 1) un repertoriu finit de semne, 2) reguli de aranjare care guvernează înfățişările (figurile, concretizările), 3) independent de natura şi numărul discursurilor pe care sistemul le permite ca să se producă (în sensul că le face posibile). Unitatea de bază în constituirea semnificației nu se identifică în mod necesar cu semnul; „semnul este în mod inevitabil o unitate, dar unitatea poate să nu fie un semn“ [22]. De pildă, în limbajul muzical, sunetul – ca unitate elementară – nu este un semn; în schimb, limba este un sistem cu unități semnificante; în artele reprezentării (pictură, desen, sculptură) existența însăşi a unităților de bază este discutabilă, în măsura în care relațiile semnificante pot fi identificate numai în interiorul compoziției unei opere în/prin care se exprimă viziunea ireductibilă a unei personalități creatoare, convențiile de comunicare fiind re-inventate în/cu/de către fiecare operă în parte, iar imprevizibilul operei şi libertatea receptării refuză fixarea în coduri inerte. Totuşi,

> *„orice semiologie a unui sistem non-lingvistic trebuie să împrumute [inter]medierea limbii, nu poate deci să existe decât prin şi în semiologia limbii. Faptul că limba trebuie să fie aici instrument şi nu obiect al analizei nu schimbă cu nimic această situație, care domină toate relațiile semiotice; limba este interpretantul tuturor celorlalte sisteme lingvistice şi non-lingvistice.“ [23]*

É. Benveniste radicalizează, astfel, afirmația saussuriană privind statutul special pe care lingvistica îl are în tentativele de elaborare a semiologiei. Roland Barthes adoptă aceeaşi poziție de principiu:

> *„pare din ce în ce mai dificil de a concepe un sistem de imagini sau de obiecte ale căror semnificații să poate exista în afara limbajului: a percepe ceea ce o substanță semnifică presupune inevitabil să se recurgă la decupajul limbii; nu există sens decât numit, şi lumea semnificațiilor nu este alta decât aceea a limbajului“,* ceea ce îngăduie ca semiologia să se absoarbă într-o trans-lingvistică. [24]

Însă, dacă Barthes este preocupat de lărgirea teritoriilor semiologice – integrându-i un sistem al modei, mitul ş.a. –, Benveniste urmează fidel rigorile cercetărilor lingvistice, încercând să lămurească situația limbii sub raportul apartenenței la semiologie.

☞ **Posibilități de relaționare între sisteme semiotice distincte calitativ**. Un prim tip de relații se referă la zămislirea unui sistem pe baza altuia; relația de procreare este prezentă între sisteme distincte şi contemporane, însă de aceeaşi natură, dintre care cel construit pornindu-se de la un sistem inițial îndeplineşte (în raport cu acesta, dar nu numai) o funcție specială. De pildă, limba uzuală zămisleşte formalizarea logico-matematică; pornindu-se de la scrisul obişnuit, se obține scriitura stenografică; alfabetul normal îndreptățeşte apariția alfabetului Braille ş.a.m.d. Raportul de derivație se singularizează prin faptul că presupune evoluția şi tranziția istorică, cum este cazul trecerii de la scrierea hieroglifică la cea demotică.

Al doilea tip de relație se referă la omologie, stabilind o corelație între părțile a două sisteme semiotice. Dacă relația de procreare este constatabilă, relația de omologie se instaurează în virtutea conexiunilor ce se descoperă sau se stabilesc între două sisteme distincte. Omologia poate fi intuitivă sau rațională, substanțială sau structurală, conceptuală sau poetică; de exemplu, „corespondențele“, poetizate de Baudelaire, dintre parfumuri, culori şi sunete; consonanța

arhitecturii gotice cu gândirea scolastică (Erwin Panofsky); complicitatea dintre scriitură şi gestul ritual în cultura chineză; ş.a.

A treia relație posibilă este de interpretanță. Aşa cum am observat, limba se prezintă ca interpretant al tuturor sistemelor semiotice: „nici un alt sistem nu dispune de o «limbă» în care poate să se categorizeze şi să se interpreteze potrivit cu distincțiile sale semiotice, în timp ce limba poate, în principiu, să categorizeze şi să interpreteze orice, inclusiv pe ea însăşi". Dacă sub raport sociologic societatea înglobează limba – putând fi identificate moduri concrete ale dependențelor mutuale între mediu şi codul lingvistic –, din punct de vedere semiologic se poate spune că numai limba face posibilă societatea: „*limba constituie ceea ce ține împreună oamenii, fundamentul tuturor raporturilor care, la rândul lor, întemeiează societatea. Se va putea spune deci că limba include societatea. Astfel, relația de interpretanță, care este semiotică, merge pe inversul relației sociologice de îmbucare. Aceasta din urmă obiectivând dependențele externe în mod asemănător limbajul şi societatea, în timp ce prima relație le pune în dependențe mutuale potrivit capacității lor de semiotizare.*" [25] Raportul inevitabil de interpretare probează convingerea că limba ne oferă singurul model al unui sistem semiotic în structura sa formală şi, în acelaşi timp, în modul său de funcționare: 1) se manifestă prin enunțare, iar aceasta conține în sine referința la o situație dată; a vorbi înseamnă întotdeauna „a vorbi despre..."; 2) sub aspect formal, constă în unități distincte din care fiecare este un semn; 3) este produsă şi receptată în aceleaşi valori de referință la toți membrii unei comunități; 4) se prezintă ca singura actualizare a comunicării intersubiective. Preeminența acestui sistem semnificant îi asigură, deopotrivă, o mare frecvență şi o incontestabilă eficacitate pe un spațiu coexistent sociabilității, precum şi o preeminență metodologică, de principiu semiologic; disponibilitatea limbii la „modelaj semiotic" impulsionează alte structuri să-i reproducă – eventual, să-i imite – caracteristicile şi modul de acțiune; rolul pe care şi-l asumă în viața socială o propun ca „marea matrice semiotică". [26]

☞ **Funcționarea discursivă a limbii** nu poate fi explicată pe baza noțiunii saussuriene de semn; Saussure evită dificultățile prin expedierea frazei – implicit, a discursului – în sfera vorbirii; discriminarea – justificată metodologic – dintre limbă şi vorbire legitimează disjuncția între o lingvistică a limbii şi o lingvistică a vorbirii. Saussure se situează deliberat în planul lingvisticii limbii. Benveniste exploreaza şansele unui câmp teoretic distinct şi complementar: lingvistica vorbirii în sistemul de referință al problematicii discursului. Depăşirea principiului unic al semnului – dezvoltat de Saussure – se poate realiza pe două căi: 1) în analiza intra-lingvistică – prin deschidere către noile dimensiuni ale semnificanței relevate de către discurs; 2) în analiza trans-lingvistică a textelor, operelor ş.a., prin elaborarea unei metasemantici care se va construi pe o semantică a enunțării. Dihotonomia limbă–vorbire, deşi atenuată, îşi păstrează legitimitatea, însă în noul context îngăduie exercițiul unor instrumente şi metode prin care se conturează o semiologie din „a doua generație" – întemeiată pe o lingvistică a vorbirii/discursului, aptă să contribuie la dezvoltarea altor ramuri ale semiologiei generale.

Pe fondul acestor distincții, Benveniste apreciază că, printr-o joncțiune a cercetării lingvistice cu perspectivele novatoare din alte ştiințe socio-umane – de la psiho-sociologie şi antropologie la cibernetică, teoria informației şi logică simbolică – se va putea obține o imagine teoretică mult mai amplă asupra limbajului ca fapt uman:

> *„Limbajul este, în om, locul de interacțiune al vieții mentale cu viața culturală, şi, în acelaşi timp, instrumentul acestei interacțiuni. O nouă lingvistică ar putea să se stabilească pe acest trinom: limbă, cultură, personalitate."*

Chiar dacă un asemenea studiu este încă o aspirație, lingvistica structurală a deschis noi orizonturi în cercetarea semiotică ce acoperă în acelaşi timp „*viața mentală şi viața socială*"[27]*;* individul şi societatea se întemeiează în şi prin limbaj, acesta reprezentând „forma

cea mai înaltă a unei facultăți care este inerentă condiției umane: *aptitudinea de a simboliza*“, altfel spus, „capacitatea de a reprezenta realul printr-un «semn» şi de a înțelege «semnul» ca reprezentând realul, deci de a stabili un raport de «semnificare» între ceva şi altceva“ [28]. Această aptitudine permite formarea conceptelor şi este principiul imaginației creatoare: funcțiile conceptuale – active pe baza capacitații reprezentative de esență simbolică – singularizează ființa umană, deschizându-i orizonturi adaptative şi comportamentale care depăşesc biologul.

> *„Gândirea nu este o simplă oglindire a lumii; ea categorizează realitatea, şi în această funcție organizatoare este atât de strâns asociată limbajului încât, din acest punct de vedere, poate să existe tentația de a identifica gândirea şi limbajul.“*

Ca entitate cu două fețe, limbajul media[tizea]ză semnificațiile altor tipuri de semne, oferind modelul unei structuri relaționale şi simbolismul cel mai economic[os].

☞ **Simbolizarea.** Articulațiile simbolice ne dezvăluie şi un adevăr mult mai profund asupra condiției umane: acela că „*nu există relație naturală, imediată şi directă între om şi lume, nici între om şi om*“ [29] – ceea ce implică recunoaşterea funcțiilor întemeiatoare ale culturii, ca mediu artificial în care se desfăşoară viața omului. „*În fond, întregul mecanism al culturii este cu caracter simbolic.*“ [30] Simbolizarea, faptul că limba angajează domeniul sensului, generează coduri relaționale şi valorice. Lingvistica poate aduce, alături de alte ştiințe, contribuții hotărâtoare pentru „o veritabilă ştiință a culturii care va fonda teoria activităților simbolice ale omului.“ [31] Modelul lingvistic saussurean este, sub acest aspect, exemplar: „*ni se pare că va trebui să se stabilească o distincție fundamentală între două ordini de fenomene: pe de o parte, datele (les données) fizice şi biologice, care (ne) oferă o natură «simplă» (oricare ar fi complexitatea lor), întrucât stau în întregime în câmpul în care se manifestă, şi pentru că toate structurile lor se formează şi se diversifică la niveluri atinse succesiv în ordinea aceloraşi relații; şi, pe de altă parte, fenomenele proprii mediului interuman, care au această caracteristică de a nu putea niciodata să fie luate ca simple date (données), nici să se definească în ordinea propriei naturi, ci trebuie totdeauna să fie receptate ca duble, datorită faptului că se leagă cu altceva, oricare le-ar fi «referentul». Un fapt de cultură nu este ceea ce este decât dacă trimite la altceva. În ziua când va căpăta formă o ştiință a culturii, ea se va sprijini, probabil, pe acest caracter pornind de la modelul dat de Saussure pentru limbă, fără să se conformeze, neapărat, acestuia. Nici o ştiință umanistă nu va fi scutită de această meditație asupra obiectului ei de studiu şi asupra locului pe care îl ocupă în sânul unei ştiințe generale a culturii, căci omul nu se naşte în natură, ci în cultură.*“ [32]

☞ **Prezența omului în structura limbii.** Benveniste explorează – pe fondul unui interes asiduu privind relevanța lingvisticii dinspre o posibilă teorie integratoare a culturii – prezența componentelor omenescului în chiar modul de a concepe limba. În opinia sa, limbajul are capacitatea de a institui omul ca subiect. Subiectivitatea este încapsulată în statutul lingvistic al persoanei, fiind, în acelaşi timp, o condiție a limbajului, întrucât nu poate fi concepută o limbă fără expresia persoanei. Sub denumirea de „ego“, filosofia a recuperat subiectivitatea ca unitate psihică: o identitate ce transcende totalitatea experiențelor trăite pe care le strânge împreună, asigurând permanența conştiinței. Însă, „eu“ se referă – lingvistic vorbind – la discursul individual în care este pronunțat, desemnând locutorul. Pronumele personal („eu“, „tu“) nu sunt simple figuri stilistice, ci „forme lingvistice care indică persoana“. Nu poate fi concepută o limbă fără experiența persoanei, chiar dacă această expresie este implicită, eventual omisă deliberat în funcție de context sau de convenții sociale. Limbajul nu este, deci, posibil decât pentru că (şi în măsura în care) fiecare locutor se pune (se afirmă) în ipoteza de subiect, trimițând la (către) sine însuşi ca „eu“ în propriul discurs; prin acest fapt, „eu“ pune o altă persoană care, oricât de

exterioară este „eu“-lui, devine ecoul meu căreia îi zic „tu“ şi care îmi zice „tu“. Polarizarea şi reciprocitatea subiectivizează/personalizează limbajul, fiind opoziţii structurale singulare, fără echivalent în alte domenii. În măsura în care le dezvăluie, analiza lingvistică pune sub semnul întrebării vechile antinomii dintre „eu“ şi „celălalt“, dintre „individ“ şi „societate“; aceste dualităţi sunt – în aprecierea lui Benveniste – ilegitime şi eronate, întrucât reduc o realitate complexă înglobantă la un termen originar: fie „eul“ care ar trebui să se instaleze în propria sa conştiinţă de sine pentru a se deschide astfel „aproapelui“, fie „societatea“, preexistentă individului ca totalitate de (din) care acesta nu se va degaja decât în măsura în care accedă la conştiinţa de sine.

☞ **Claude Hagège** (n. 1936) ia atitudine în privinţa acelei distincţii pe care, în diferite formulări, şi-o însuşesc aproape toate teoriile moderne: limba ca sistem şi vorbirea ca activitate. Deşi utilă metodologic, „această distincţie, prin intransigenţa al cărei obiect a fost, a jucat în mod negativ un rol esenţial în destinul lingvisticii secolului XX“[33]. Expresia cea mai pronunţată se află în textele lui F. de Saussure: *„lingvistica limbii“* şi *„lingvistica vorbirii“* sunt *„două căi care nu pot fi urmate în acelaşi timp“* [34]. Dintr-o asemenea perspectivă, Saussure îşi fixează interesul teoretic pe „lingivstica propriu-zisă, cel al cărei unic obiect este limba“[35]; în acelaşi timp, consideră că fraza „aparţine vorbirii, nu limbii“ [36], şi, întrucât pune în evidenţă vorbirea, „nu poate să treacă drept unitate lingvistică“ [37]. Această dublă surghiunire – respectiv: amânarea lingvisticii vorbirii şi eliminarea frazei –, împreună cu efectele sale – constructivitatea structurală aplicată cuvântului şi, în prelungire, limbii – a fost însuşită de epigonii lui Saussure, punându-şi, de astfel, amprenta asupra multor cercetări lingvistice. Or, potrivit lui Hagège,

> *„limba şi vorbirea nu pot să alcătuiască două domenii autonome;“ „preţul plătit pentru constituirea unui obiect ştiinţific omogen este mult prea ridicat: după eliminarea variaţiilor individuale, nu rămâne decât singur codul împărtăşit de către toţi membrii aceleiaşi comunităţi“; „în limba astfel concepută, totul se întâmplă ca şi cum nimeni nu ar vorbi.“ [38]*

Se poate spune că, ori de câte ori se izolează limba de vorbire, se subestimează fie constrângerile pe care limba le impune, fie relaţia dialogală pe care o instaurează cea de-a doua. Vorbirea este aproape ignorată în tradiţia structuralistă, preocupată de limba în sine, ca şi cum nimeni nu afirmă, nu neagă, nu întreabă, nu exclamă; nimeni care primeşte vorbirea, deoarece nimeni nu răspunde, nu interpretează, nu reacţionează. Or, omul este, potrivit unei fericite formulări a lui Claude Hagège, o fiinţă dialogală.

☞ **„Omul este prin natură dialogal.“** [39] Ruptura de perspectiva structuralistă este evidentă; Dialogul nu este luat numai ca alcătuit din cuplul întrebare–răspuns, ci ca ansamblul componentelor interlocuţiei în genere, respectiv, orice interacţiune lingvistică nemijlocită care nu trebuie limitată la doi parteneri, presupunând strategii modelizatoare în schimbul de cuvinte, eventual „plurilogul“, şi interşanjabilitatea instanţelor dialogale. *„Omul dialogal“* este conceptualizat în ipoteza de *„subiect enunţător“*, şi nu ca pură subiectivitate flotantă, aleatoriu şi accesoriu implicată în actele de vorbire; este, deci, privit ca *„enunţător psihosocial“*, în sensul că într-o situaţie dialogală sunt angajate solidar toate componentele/dimensiunile sale psihologice şi de natură socială a căror expresie/exprimare este posibilă, prilejuită şi stimulată. Termenul „enunţător“ are sensul de „locutor + auditor“ şi nu de „locutor – auditor“, întrucât cele două entităţi nu sunt distincte decât din unghiul unor ipoteze analitice idealizatoare, în fapt fiind nu doar interşanjabile, ci simultan active în acelaşi participant la un schimb dialogal. La rândul său, noţiunea de „psihosocial“ valorifică aspectele psihologice şi sociologice, evitând însă dizolvarea subiectului enunţător în (şi reducţia sa la) câmpul simplei subiectivităţi personale şi/sau de grup. Claude Hagège operează, aici, cu ipoteze şi constructe teoretice integrate lingvisticii; disimetria

dintre auditor şi locutor este recunoscută, însă fără a fi nevoie de două lingvistici distincte: „*enunţătorul psihosocial reuneşte în sine toate tipurile de întrebuinţare a limbii în funcţie de situaţii*“, distincţiile logico-semantice fiind, prin urmare, operante numai prin luarea în ecuaţie a circumstanţelor dialogale. Mai mult: „*enunţătorul psihosocial este prin natura sa dialogal, chiar atunci când situaţia de discurs nu este dialogică*“ [40].

☞ **Lingvistica socio-operativă** (care atribuie conceptului de „enunţător psihosocial“ o funcţie pivotală) poate fi caracterizată ca reflectând dialectica constrângerii şi a libertăţii care leagă limba cu enunţătorul. În acest model, Hagège include:

I. Domenii de constrângeri:

1. Sistemul limbii

- fonologie	operaţii
- morfologie	de producere
- sintaxă	şi interpretare
- organizare a lexicului	a sensului

2. Circumstanţe dialogale
3. Factori biologici
   (revelatori: indici biolectali)
4. Imaginar lingvistic şi statut
   (revelatori: indici simbo-, socio-polito-lectali)

II. Domenii de iniţiative

1. Construire a sistemului limbii

a) de către enunţătorul colectiv, agent inconştient al schimbărilor pe perioade lungi

b) de către grupuri de enunţători care formează societăţi caracterizate: geneza creolelor, naşterea unor limbi speciale

c) de către enunţători individuali în momentul unor acţiuni conştiente: creaţie neologică, activitate poetică, intervenţie planificată asupra limbii

2. Participare la fasonarea situaţiilor

a) variaţiunea

b) întrebuinţarea vorbirii ca instrument de putere.

Perspectiva socio-operativă implică o flexibilitate analitică şi interpretativă de principiu: nu pot fi reţinute la modul exclusiv, rigid şi discriminatoriu nici operaţiile enunţătorului în situaţia de vorbire, nici socialul reprezentat simultan de către sistemul limbii pe care o moşteneşte şi de către circumstanţele dialogale totdeauna schimbătoare. Cele două registre sunt date ca inseparabile, iar enunţătorul este măsura relaţiei dintre ele, întrucât instituie şi constituie echilibrul dinamic al gradului de constrângeri şi de libertăţi contextuale. Servituţile sunt inevitabile: este totdeauna necesar (şi evident) recursul la normele gramaticii (l,1), iar „limbile se deosebesc unele de altele nu prin ceea ce pot sau nu să exprime, ci prin ceea ce ele obligă sau nu să (se) spună“ [41]; într-o formă atenuată, însă de înlăturat, intervine condiţionarea de către variabile biolectale (sex, vârstă etc.) culturalizate (l,3), indici sociolectali (statut social, identitate profesională, mediul de origine şi de educaţie, stil de viaţă ş.a. în strânsă legatură cu aptitudinea umană de a întemeia relaţii între persoane, între grupuri, între grupuri şi mediu), simbolectali (raportul existenţial – simbolic cu limba), politolectali ş.a. (l,4). Însă, în egală măsură, iniţiativele enunţătorului umanizează codurile, îmblânzesc rigorile structurale şi impulsionează modulaţiile istorice ale unui limbi.

☞ Teoria lingvistică a lui Claude Hagège reuşeşte abordarea unitară a celor două obiecte care, mai ales din perspectivă structuralistă, păreau disjuncte: limba şi vorbirea. **Modelul omului dialogal**

este operaţionalizat ca **„enunţător psihosocial“**. Astfel, „interacţiunea dialogală nu semnifică simplul transfer de informaţie“[42]; mai întâi, pentru că discursul, în (şi prin) care se actualizează codul (= limba), iniţiază un schimb care presupune o anume ierarhizare a informaţiei – ceea ce înseamnă depăşirea simplei transmiteri de mesaje; apoi, dacă mesajele comunică acest fapt, înseamnă că ele au ceva de comunicat, iar acel ceva nu este vlăstarul unei detaşări oarecare în faţa lumii şi evenimentelor, o sustragere de la evidenţele şi presiunile acestora.

> *„Limbile sunt modele, fasonate de (către) viaţa socială, de articulare a imaginabilului, graţie cărora se desfăşoară o reflecţie capabilă să ordoneze lumea.“ [43]*

Limbajul – apărut cu funcţii vital-adaptative, modelator al speciei şi modelat el însuşi de evoluţia acesteia, formator de personalitate ş.a.m.d. – este – cu toată evidenta inadecvare la rigorile logicii – „centru de putere cognitivă“;

> *„chiar dacă limbajul nu deţine acea putere întemeietoare de existenţă reală pe care i-o atribuie anticul miraj al vorbirii demirug[ice] (limbile permit să se vorbească despre ceea ce nu există fără ca tot pe atât să le facă să [şi] existe, şi ştiu bine să mintă), posedă în schimb puterea de a reinventa lumea, ordonând-o conform categoriilor lingvistice; şi, mai ales, conferă, prin intermediul activităţii dialogale, o putere de interacţiune. Enunţătorul psihosocial, chiar şi atunci când nu îl învesteşte pe celălalt printr-o interogaţie sau o somaţie, acţionează şi este acţionat: căci discursul argumentează, respinge, caută să convingă. Prin aceasta, limbajul, în serviciul celor care au ca ţel să inducă anumite comportamente, este instrument de putere – atât şi nimic mai mult. Se învaţă [a]des[ea] limba altuia pentru a face comerţ cu el, dar cel puţin la fel de des pentru a obţine asupra lui o putere, politică sau religioasă. Totuşi, această folosire destinată dominaţiei nu este decât un caz particular, precum o deviere, al unei funcţii interacţionale cvasiritualizate, sursă a unei complicităţi care leagă enunţătorii în dialog dincolo chiar de neînţelegerea inevitabilă sau provocată. În această calitate, dialogul este condiţia de posibilitate a unei relaţii sociale, atât prin ţesătura lui formală cât şi prin toate componentele informale care îl înconjoară, inclusiv tăcerea.“ [44]*

Limbajul e, deci, întemeietor de relaţie; tocmai de aceea, întrebuinţându-l, enunţătorul eliberează ceva din (despre) sine însuşi: prin limbaj se exprimă, îşi dă sieşi expresie, se dezvăluie, întrucât limbile îmbină procesele cognitive cu reprezentările pulsiunilor; „*expresia, la limită, este terapeutică*“ [45], fiind exploatată de cura psihanalitică, artă, dialogul afectiv ş.a., discursul ştiinţific însuşi confruntându-se cu exigenţa permanentă a despuierii limbajului de conotaţii; sub acest aspect, limbajul este „*o oglindă a imaginarului psihic şi social*“, reflectând la toate nivelurile sale „*tropismele subiecţilor care vorbesc şi care doresc*“ [46]. De fapt, prin multiplele sale funcţii – pe care doar în parte le-am sugerat – limba culturalizează tot ceea ce este natural în lume, viaţă, om. Totodată, această condiţie psiho-socio-culturală a limbii determină o evidenţă: chiar în cele mai omogene şi conservative comunităţi, nu poate fi sesizată o formă lingvistică fixă şi imuabilă – nici în sintaxă, nici în vocabular, nici chiar în morfologie; variaţiunea este constitutivă limbajului. Modelele structuralismului iniţiat de F. de Saussure şi ale gramaticii generative de tip clasic (N. Chomsky) îşi decupează ca obiect o limbă idealizată, purificată de orice parazitaj social şi istoric. Lingvistica lui Hagége este preocupată de recuperarea şi [re]valorizarea matricii antropologice a limbajului.

Lecturi obligatorii:

1. Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile,* Edit. Univers, 1996, Prefaţă şi Capitolul X, §VI.

2. Jean Piaget, *Structuralismul*, Editura ştiinţifică, 1973, Cap. I, V, VI, VII.

VIII

Sisteme de semnificare şi procese de comunicare. Domeniile semioticii

„*Semiotica promite să împlinească una din sarcinile care prin tradiţie a fost atribuită filosofiei. Deseori filosofia a dat greş amestecând în propriul său limbaj diferitele funcţii asumate de către semne. Dar este o veche tradiţie în a vedea că filosofia studiază în esenţă formele specifice ale activităţii umane, şi se luptă pentru o cunoaştere cât mai generală şi mai sistematică posibil. Această tradiţie apare sub o formă modernă în identificarea filosofiei cu teoria semnelor şi cu unificarea ştiinţei, adică cu aspectul cel mai general şi mai sistematic al unei semiotici pure şi descriptive.“[1]*

(Charles Morris)

„*Omul este limbajul său, deoarece cultura nu este nimic altceva decât sistemul sistemelor de semne. Chiar atunci când crede că vorbeşte, omul este vorbit de către regulile ce guvernează semnele pe care le foloseşte. A cunoaşte aceste reguli înseamnă cu siguranţă a cunoaşte societatea; mai înseamnă şi a cunoaşte determinările semiotice a ceea ce altădată se numea* res cogitans*: determinaţiile care ne instituie (constituie, organizează –* n.n.*) ca gândire.“ [2]*

(Umberto Eco)

Rigoarea şi fecunditatea lingvisticii o impun ca paradigmă pentru alte discipline socio-umane. Dacă este privită ca eventual sistem de referinţă în efortul de unificare a ştiinţelor omului, este evident că presupune criterii temeinice de identificare a unor afinităţi; între limite rezonabile, însăşi expansiunea sa metodologică poate fi nu doar tolerată, ci chiar stimulată.

„Datorită logicii lor interne – observă Roman Jakobson –*, ştiinţele despre om se ordonează într-o serie (în mod) fundamental analogă celei care leagă şi articulează ştiinţele naturale.“[3]* Limba este unul din sistemele de semne, iar lingvistica (drept ştiinţă a semnelor verbale) nu poate fi decât o parte a semioticii (ştiinţă generală a semnelor).

Charles S. Peirce (1839–1914) preia – sub forma „*semeiotic*“, „*semeotic*“ şi, mai ales, „*semiotic*“ – termenul de la John Locke, propunând formule de elaborare a conceptului de „semn“ şi numeroase variante de clasificare, diviziuni, tipologii ale semnelor. Calea urmată de Ferdinand de Saussure (1857–1913) este marcată decisiv de performanţele obţinute de cercetarea

lingvistică. Deşi Saussure atenţionează că „problema lingvistică este înainte de toate semiologică“, şi că, prin urmare, „legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile lingvisticii“[4], este evident că – aşa cum sesizează R. Jakobson – „*problema existenţei şi ierarhiilor funcţiilor fundamentale pe care le observăm în limbaj – fixarea asupra referentului, codului, enunţătorului, destinatarului, contactului dintre ei sau, în sfârşit, asupra mesajului însuşi – poate să se pună la fel pentru alte sisteme semiotice“* [5]. De altfel, punctul de vedere lingvistic se insinuează permanent în constructele semiotice; este suficient să urmărim, de pildă, cum „semnul“ şi „codul“ rămân tributari accepţiunilor din lingvistică, chiar atunci când definiţiile operate le atribuie o generalitate sporită, aptă să-şi încorporeze limbajul propriu-zis şi convenţiile lingvistice drept particularizări oarecare. De aceea, termenii „semiotică“ (pe linia lui Ch. S. Peirce) şi „semiologie“ (în tradiţia saussuriană) pot fi consideraţi ca echivalenţi, deşi adepţii fideli ai elaborării teoriei semnelor potrivit matricii metodologice a lingvisticii preferă ca numele disciplinei să fie semiologie, în timp ce teoria semnelor care nu mai acordă un statut special semnelor lingvistice – ci, dimpotrivă, chiar în spiritul aspiraţiei lui Saussure însuşi, le situează la acelaşi nivel de interes teoretic cu semnele nonlingvistice – poartă numele de semiotică; de fapt, acest ultim termen are şi o circulaţie mult mai mare în mediile ştiinţifice; în plus, exprimă o receptivitate îndrăzneaţă la fertilizări metodologice.

☞ **Legitimitatea semioticii.** Alături de structuralism, semiotica stabileşte noi strategii teoretico-metodologice menite să contribuie la clarificarea orizonturilor valorice ale culturii şi civilizaţiei. „*Omul trăieşte într-o lume semnificantă. Pentru el, problema sensului nu se pune, sensul există, se impune ca evidenţă, ca «sentiment de a înţelege», în mod firesc. Într-un univers «alb», în care limbajul ar fi pură denotaţie a lucrurilor şi a gesturilor, n-ar fi posibil să ne punem întrebări despre sens: orice întrebare este metalingvistică.“* [6] Aşadar, iscodirea sensului nu poate fi satisfăcută decât prin parafraze şi lanţuri de aproximaţii traduse în enunţuri de diferite tipuri. Această transpunere dintr-un limbaj în altul relevă certitudinea conform căreia sensul nu este altceva decât însăşi posibilitatea de transcodare. Universul socio-uman este investigat de semiotică din perspectivă complementară celor de tip axiologic, sociologic sau filosofic, chiar dacă uneori cercetătorii, din exces de zel şi în prelungirea unor formaţii/deformaţii profesionale, instituie false polemici şi neavenite exclusivisme. Aici se face deliberat abstracţie de natura specifică a domeniului valoric supus cercetării, decupându-se un obiect al teoriei ce-şi propune un anume tip de descriere în vederea construirii modelului de inteligibilitate. Pentru semiotician este lipsit de importanţă – iată o tacită supoziţie metodologică – dacă structura care organizează universul sensului există ca atare, este imanentă semnelor, sau este simplu postulat necesar investigării: importantă e construirea unui model formal cu valoare explicativă şi testabil empiric. Semiotica procedează constructiv la formularea de legi, invarianţi, regularităţi, eclipsând parţial problema sensului şi valorii. Ea aspiră la statutul de teorie a sistemelor de semnificanţi şi a mecanismelor semnificării, chiar dacă acest statut ştiinţific este afirmat uneori în termeni modeşti: „conştiinţă semnică“, „diseminare interdisciplinară“ ş.a. De aceea, în măsura în care apropierea de sensuri şi valori se face în limitele propuse şi premise de coduri, universul sensului este doar tangenţial accesibil, iar pentru a-i surprinde conţinuturile ce se referă la om într-un fel sau altul, şi, pentru a recepta concreteţea semnificantă, este necesară intervenţia practicilor interpretative de tip hermeneutic.

☞ **Semnificaţia teoretico-metodologică a lingvisticii.** Ferdinand de Saussure concepea semiologia ca metaştiinţă a vieţii semnelor în cadrul vieţii sociale, pornind de la premisa că lumea poate fi concepută ca un univers de semne înăuntrul cărora limbajul natural nu este decât un caz particular. Desigur, pentru acest autor, pivotul îl constituie lingvistica, dincolo de aceasta

circumscrierea domeniului acestei noi ştiinţe fiind suficient de ambiguă, zona de preocupări fiindu-i redusă la eventuale aplicări ale psihologiei sociale. Roland Barthes explicitează: semiologia studiază sistemele de semne, indiferent de natura, conţinutul şi limitele lor, de la imagini, muzică, gesturi, la spectacole, protocoale, vestimentaţie ş.a. Sesizarea şi exploatarea sistemelor de semnificaţie complexe ale lumii moderne solicită extinderea analizei semantice la spaţii ce depăşesc nivelul semnelor lingvistice, făcând joncţiune cu alte discipline: teoria informaţiei, logica, antropologia structurală ş.a.m.d. Cu toate acestea, Roland Barthes recunoaşte rolul privilegiat al limbajului natural ca substanţă în care, prin analiză, se convertesc toate celelalte sisteme de semne. Întrucât orice decodare se face în limbaj natural,

> *„trebuie să admitem chiar de pe acum posibilitatea de a răsturna într-o zi afirmaţia lui Saussure: lingivstica nu este o parte, fie şi privilegiată, a ştiinţei generale despre semne; semiologia este o parte a lingvisticii, şi anume acea parte care se ocupă de marile unităţi semnificante ale discursului.“ [7]*

Punctul său de vedere rămâne oarecum singular şi greu de susţinut după apariţia semanticilor componenţiale în care se intersectează numeroase ştiinţe umaniste. Totuşi, nu poate fi trecută uşor cu vederea observaţia lui L. Hjelmslev: fiecare limbă are proprietatea specială de a fi o „semiotică (sistem de semne – n.n.) în care pot fi traduse toate celelalte semiotici“ [8], începând chiar cu celelalte limbi.

Se impune ca evidenţă nespecializată faptul că sensul nu este prezent doar în limbajele naturale, ci şi în cele artificiale, în elaborările vizuale şi obiectuale ale omului contemporan, în forme, procese, evenimente. Chiar dacă decodarea lor se face în limbaj natural, nu e permis, totuşi, transferul structurii semnului lingvistic în domenii a căror specificitate este dincolo de orice îndoială. Este semnificativă în acest sens pledoaria lui Francastel pentru autonomia limbajului plastic şi insuficienţele reducţiei acestuia la calitatea de simplu complement sau substitut al limbajului uzual. Însă, chiar dacă acceptarea limbii ca obiect exemplar al studiului semiotic dovedeşte din chiar punctul său de pornire o sensibilitate valorică atrofiată, poate fi, ca premisă metodologică, profitabilă în anume privinţe: ca referenţial comun feluritelor demersuri particulare sau ca impuls pentru gândirea analogică. De altfel, Francastel însuşi, analizând ordinea imaginarului figurativ, e nevoit să constate:

> *„Ar putea să se dezvolte, cam în maniera lingvisticii, o ştiinţă a ordinilor sau a codurilor figurative.“ [9]*

☞ **Codurile.** În spaţiul culturii – luată în sens larg, nu doar axiologic – totul are dimensiune semnificantă.

> *„Semiotica studiază procesele culturale ca PROCESE DE COMUNICARE. Şi totuşi fiecare din aceste procese pare să subziste doar pentru că dincolo de ele se statorniceşte un SISTEM DE SEMNIFICARE.“ „Definim (...) proces de comunicare drept trecerea unui Semnal (ceea ce nu înseamnă în mod necesar «un semn») de la o Sursă, cu ajutorul unui Transmiţător, printr-un canal, la un Destinatar (sau un punct de destinaţie). „*Semnalul funcţionează ca simplu stimul, atât timp cât nu intervine decodarea, interpretarea de către destinatar. Or, *„procesul de semnificare se verifică doar când există un cod. Un cod este un SISTEM DE SEMNIFICARE care cuplează entităţi prezente şi entităţi absente. Ori de câte ori, pe baza unor reguli subiacente, ceva MATERIALMENTE prezent în raza de percepţie a destinatarului ŢINE LOCUL la altceva se realizează o semnificare.“[10]*

De aici rezultă autonomia sistemului de semnificare, în calitate de construct semiotic, independenţa lui faţă de orice act posibil sau real de comunicare prin care să se actualizeze. În schimb, orice formă de comunicare funcţionează ca emitere de semne cu mesaje subordonate unor coduri subiacente.

☞ **Semnele** se caracterizează prin trei dimensiuni: sintactică – atunci când se are în vedere capacitatea de asociere, modul de combinare a expresiilor, relaţia unui semn cu altul; semantică

– referitoare la relația expresiei (semnul) cu obiectul denotat, desemnat, semnificat; pragmatică – atunci când se vizează relația semnului cu semnificația, importanța, utilitatea sa pentru subiectul care îl utilizează. Semnificația urmărită de actul comunicațional nu este intuitivă şi supusă capriciilor receptorului, ci este accesibilă numai prin intrarea în acțiune a regulilor şi codurilor prin care semnele au conținutul convenției culturale respective. În consecință, se poate spune că semiotica îşi asumă problemele sensului în termenii descriptivi-explicativi ai teoriei codurilor, ceea ce permite clarificări substanțiale, dar şi limite pe măsură. Căci, în general, sensul se concretizează tocmai în semnificația anume – precisă, sau imprecisă în contururi, dar localizabilă – pe care obiectivațiile culturale sau/şi obiecte (generic spus) integrabile cultural le capătă în funcție de utilitatea şi, uneori, utilizarea specifică pe care o dovedesc în anumite contexte; este vorba, deci, de o funcționare concretă a sensului. Or, teoria codurilor oferă instrumente doar pentru o luare parțială în posesie a acestei dimensiuni complexe şi rezistente la conceptualizare. În această privință, un semiotician de talia lui D'Arco Silvio Avalle constată că semiotica s-a afirmat pe calea deschisă de teoria comunicării (a limbajului), sfârşind prin a se confunda cu aceasta.

> *„Nu se poate să nu se observe cum perechea* langue/parole *nu a avut dificultăți în a înlocui cealaltă pereche* cod/mesaj*, şi cum «ştiința semnelor» a putut să fie confundată, nu numai o dată, cu «teoria comunicării».Ținând cont că «limbajul» e o expresie ce se articulează pe cele două planuri, cel numit* ***langue*** *şi cel numit* ***parole****, va fi întotdeauna necesar, afirmă Saussure, ca respectivele lingvistici să fie distinctive. Or, semiologia este termenul pe care Saussure l-a folosit pentru a indica «lingvistica lui langue», refuzând în mod constant şi tenace a-l extinde la cealaltă lingvistică." [11]*

O imagine semnificativă asupra ariei de preocupări specifice semioticii poate fi obținută, printre altele, urmărind diferitele tipologii ale semnelor.

> *„Semnul este întrebuințat pentru a transmite o informație, pentru a spune sau a indica un lucru pe care cineva îl cunoaşte şi doreşte ca şi ceilalți să-l cunoască în aceeaşi măsură. El se inserează deci într-un proces de comunicare de tipul: sursă–enunțător–canal–mesaj–destinatar. Această schemă reia sub o formă simplificată pe cea care a fost elaborată de inginerii de telecomunicații atunci când a fost vorba să definească condițiile optime de transmitere a informațiilor. În acest caz, el se aplică la numeroase procese de comunicare." [12]*

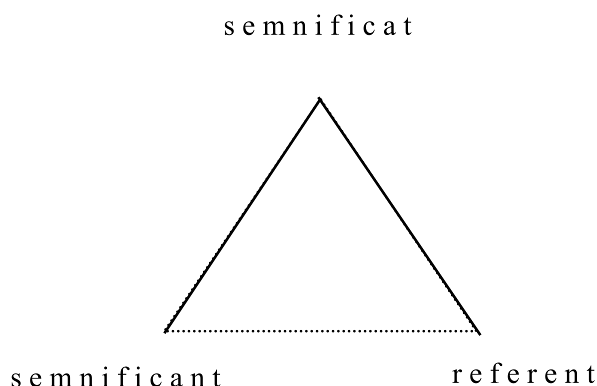
Este evident faptul că semnul nu este doar un element al procesului de comunicare, ci şi – în primul rând – o entitate care participă la un proces de semnificare; codul – adică un ansamblu de reguli stabilite prin convenție, dar fără ca prin aceasta să fie arbitrare – permite (face posibilă) atribuirea unei semnificații sensului – atât de către cel care transmite mesajul cât şi de către destinatarul real sau posibil.

> *„Codurile –* subliniază U. Eco *– sunt condiția necesară şi suficientă a semnului." „Un cod există chiar atunci când este imprecis şi slab (adică supus restructurărilor rapide), incomplet (dacă asociază câteva semnificații numai pe anumite porțiuni, însă ale unui conținut vast şi segmentabil), provizoriu (dacă este sortit să fie repede înlocuit) şi contradictoriu (dacă face parte dintr-un sub-sistem care atribuie unui semnificant o semnificație contestată de către o asemenea altă semnificație încât i se va distribui un alt cod al aceluiaşi sub-sistem."*

Aşadar, carențele codului nu anulează calitatea de semn. Atunci când într-un proces de comunicare nu există codul şi, deci, nu există semnificație, ne aflăm în fața unui proces de stimul(are)-răspuns. „*Stimulii nu satisfac una din definițiile cele mai elementare ale semnului, cea prin care semnul a fost pus în locul a altceva. Stimulul nu este dat pentru altceva (deosebit de el însuşi –* n.n.*), ci provoacă direct acel ceva."* [13]

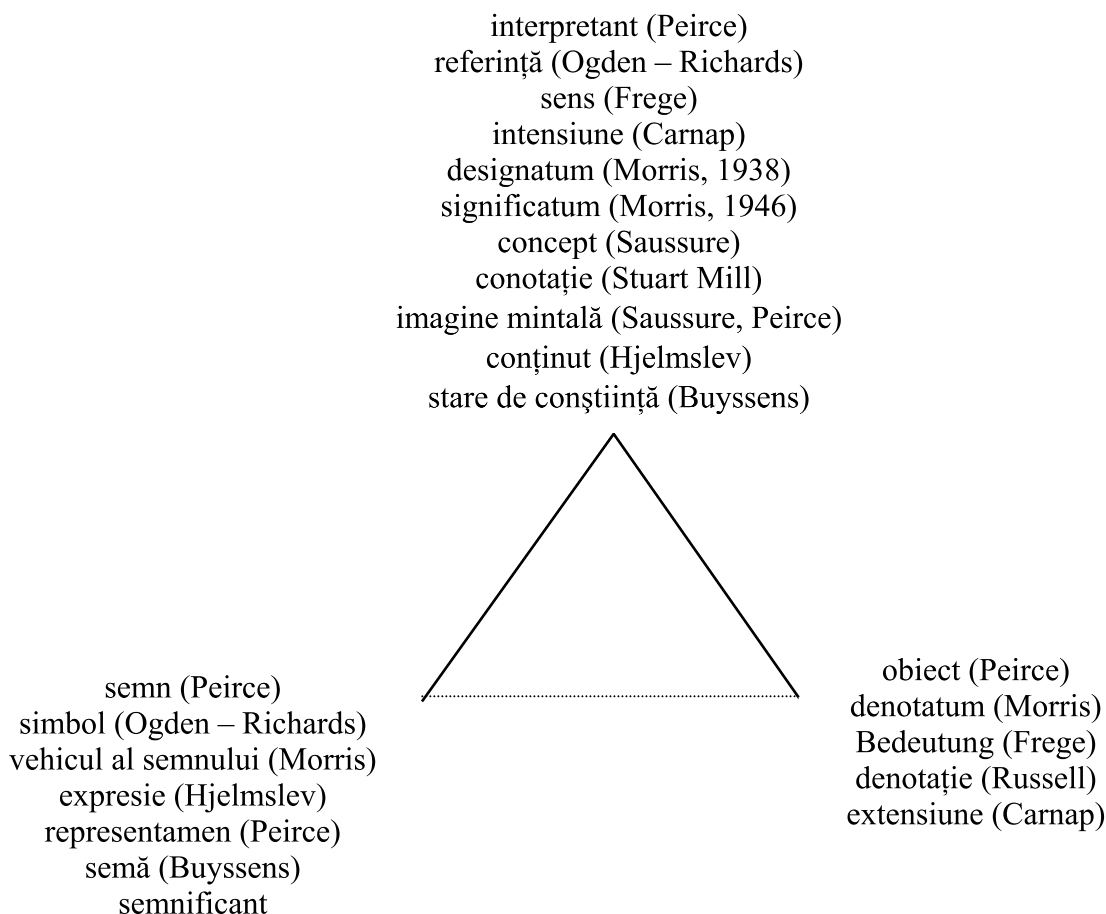
☞ **Modelul triadic al semnului.** Dacă privim semnul ca element al procesului de semnificare, este evident faptul că semiotica valorifică distincțiile operate de stoici între *seimainon* (semnificantul,

expresia percepută ca entitate fizică), *semainomenon* (ceea ce este exprimat, semnificatul, conținutul – care nu reprezintă o entitate fizică) şi *tynchanon* (obiectul la care se referă semnul şi este, iarăşi, o entitate fizică, chiar eveniment sau acțiune). Reformulată în diferite chipuri, aceste distincții sunt prezentate grafic în forma unui triunghi.



Un semn (semnificant) trimite, atunci când i se aplică un cod, către semnificatul său (o entitate psihică – „ideea" („conceptul") pe care o (îl) vehiculează în virtutea unei convenții culturale) şi/sau – eventual – către un corespondent empiric (referentul; linia întreruptă sugerează faptul că raportul dintre semnificant şi referent este suficient de obscur).

U. Eco presupune o versiune mult mai complexă a triunghiului, distribuind aproximativa echivalență între diversele categorii noționale utilizate în clasificările unor cercetători de prestigiu.

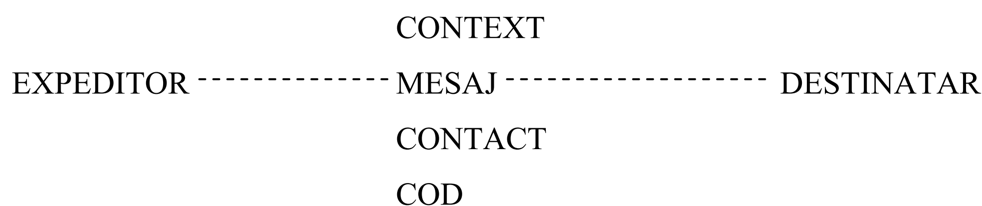


Se observă că unii autori numesc „semnificat“ ceea ce mai sus am explicat ca fiind „referent“, şi „sens“ ceea ce am numit „semnificat“. De pildă, observă U. Eco, termenul lui Frege „Bedeutung“ a putut fi tradus ca „semnificat“ sau „sens“ („meaning“) într-un caz şi prin „referinţă“ în celălalt. Diferenţele sunt uneori pur terminologice, însă, de cele mai multe ori, ascund divergenţe interpretative. Simplificările au o valoare operaţională; de pildă, chiar termenul „semn“ – tratat ca element al procesului de semnificare – este înţeles ca fiind acel ceva care este pus în (ţine) locul a altceva (*aliquid stat pro aliquo* – spuneau cei vechi) sub un anume raport şi/sau aspect; este evident, apoi, că există semne simple şi semne complexe; unităţile minime purtătoare de semnificaţie sunt, de obicei, numite seme.

Atunci când semnul este privit doar ca element al procesului de comunicare – lăsându-se într-un plan secundar aspectele semnificării –, există tendinţa de a introduce în orbita semioticii orice tip de semnale folosite de către om sau alte fiinţe, ba chiar şi materia anorganică; se atribuie, de pildă, informaţii codului genetic şi eventualelor comunicaţii interstelare. Sebeok vorbeşte despre zoosemiotică – disciplină ce studiază sistemele de comunicare animală, acordând prioritate modurilor chimice şi olfactive – şi de endosemiotică – axată pe investigarea comunicaţiilor în interiorul corpului uman sau animal. Statutul vag semnificativ în plan teoretic a acestor teritorii îl determină pe Eco să rămână suficient de rezervat, aşa încât, atunci când operează o clasificare sistematică a semnelor, să se rezume la prezentarea acelora care, „recunoscute ca atare, intervin în raporturile interpersonale“ [14].

☞ **Funcţiile comunicării.** Fără îndoială, problema semnului ridică numeroase dificultăţi în funcţie de mizele comunicaţionale pe care semnul trebuie să şi le asume în diferite tipuri de discurs. Sugestiile teoreticienilor actelor de limbaj (Austin, Searle ş.a.) sunt exemplare în acest sens. Însă, dintr-un punct de vedere strict lingvistic, este suficientă analiza celor şase funcţii ale limbajului, aşa cum este operată de R. Jakobson [15]: 1) *referenţială* – în măsura în care semnul se raportează la ceva precis, concret; 2) *emotiv*ă – legată de răspunsul afectiv – emoţional pe care îl suscită, mai precis, este vorba de atitudinea subiectului faţă de ceea ce (se) vorbeşte; 3) *fatică* sau de contact – întrucât semnul vizează nu atât (şi nu numai) să comunice ceva, ci să evidenţieze însuşi faptul comunicării; 4) imperativă sau *conativă* – în măsura în care impulsionează un comportament activ; 5) *metalingvistică* – semnul servind la desemnarea altor semne, precum, de pildă, substituţia dintre morse şi limba vorbită, sau, mai elocvent, întrebuinţările limbajului propriu-zis pentru a se descrie pe sine însuşi sau proprietăţile altor limbi; 6) *poetică* – bazată pe auto-reflexibilitate, utilizarea semnelor fiind menită să atragă atenţia tocmai asupra energiei lor semnificante, stimulată autonom, dincolo de rigorile limbajului curent.

Factorii indispensabili ai comunicării verbale sunt schematizaţi de R. Jakobson astfel:



Nu există mesaje care să îndeplinească o singură funcţie. Diversitatea şi diversificarea mesajelor constă nu în monopolul unei funcţii, ci în diferenţele de ierarhie instituite între cele şase funcţii generate de fixarea predilectă pe unul sau altul din componentele actului de comunicare.

REFERENȚIALĂ

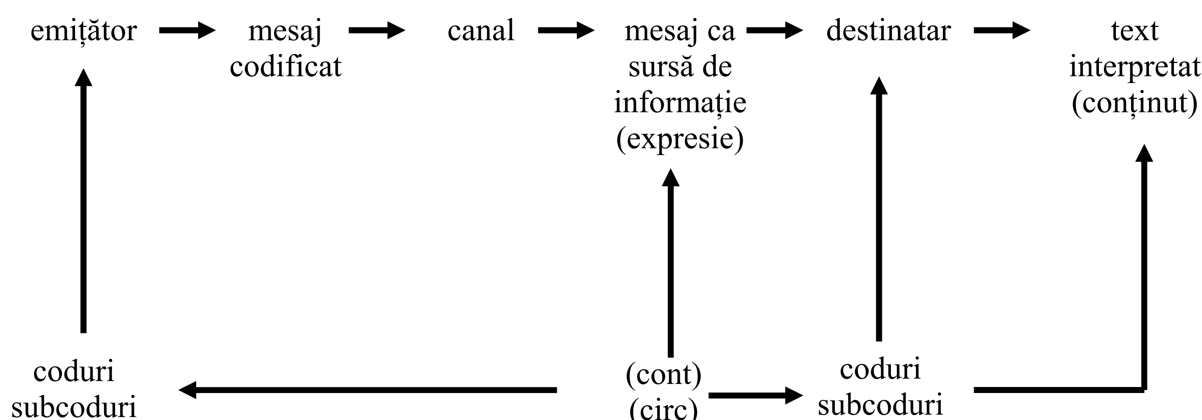
EMOTIVĂ ---------------- POETICĂ ----------------- CONATIVĂ

FATICĂ

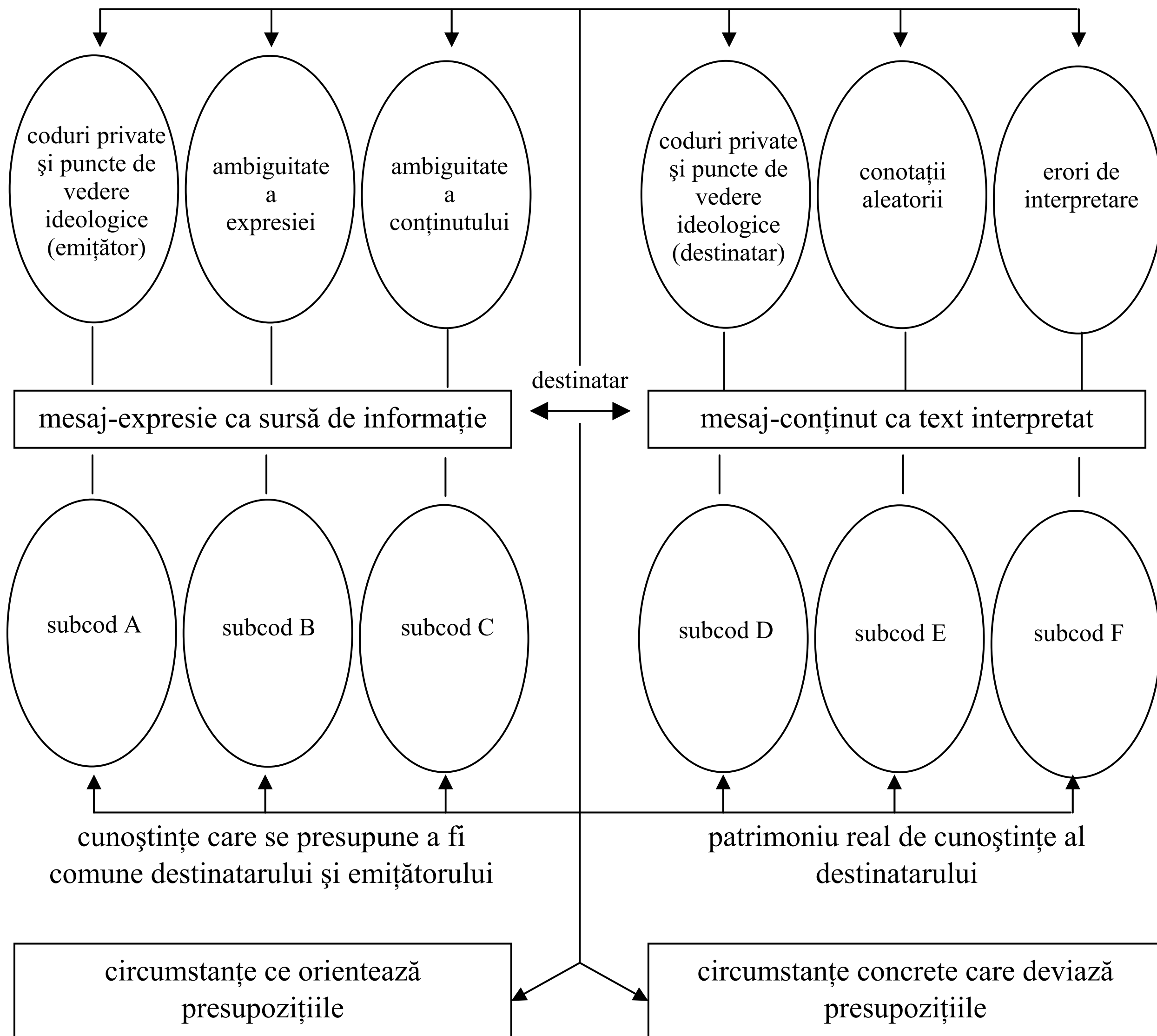
METALINGVISTICĂ

Se poate observă că fiecărui element al comunicării verbale i se ataşează o funcție specifică.

Eco încearcă să complice schema comunicării pe baza căreia inițiază analiza semnelor. O distincție sugestivă apare între mesajul codificat – respectiv, articulația de semne menită să transmită o informație anume printr-un canal oarecare – şi, pe de altă parte, mesajul ca sursă autonomă de informații, deschis la variate interpretări şi concretizări, deci ca matrice a diferitelor conținuturi virtuale; acest fapt se datorează acțiunii evidente sau latente a multiplelor coduri şi subcoduri, presupoziții pragmatice şi referențiale ş.a., atât în formarea textului, a orizonturilor sale de disponibilități semantice – independente, oarecum, de intențiile emițătorului –, cât şi în circumscrierea conținutului atribuit de destinatar respectivului text.



Mesajul inițial este, de fapt, un text; codul său impune constrângeri de receptare, însă rezultatele sunt opționale, întrucât structurile textuale sunt fie hipercodificate, fie hipocodificate şi, oricum, totdeauna extracodificate – adică forme deschise. Unele interpretări pot fi „aberante“, imprevizibile, ilegitime ş.a.m.d., selectând sau distorsionând liniile de sens. Congruența strictă a codului pus la lucru de receptor cu cel folosit de emițător este doar o presupoziție ideală.



Autonomia codurilor textuale, autonomia actului decodificării şi, paralel cu acestea, complexul circumstanţelor socio-culturale necodificate complică simţitor modelul actului comunicaţional. Destinatarul depune eforturi de adecvare la codul mesajului ce i se transmite, de reconstituire a presupoziţiilor textului, însă, în mod fatal, intervin factori psihologici, presiunea contextelor, repertoriul personal de coduri şi orizonturi subiective de aşteptare, astfel încât conţinutul receptat nu coincide cu mesajul şi intenţia iniţială care îl organizează ca text.

☞ Această stare de fapt îl determină pe U. Eco să se întrebe dacă nu cumva – în condiţiile comunicării de masă – este mai indicat (de preferat) controlul circumstanţelor care îndrumă (şi chiar manipulează) tactic decodificările, în opoziţie cu o strategie a codificării stricte. Însă, pentru a putea creiona ariile de bază ale semioticii, pornim de la presupoziţia – evidentă, de altfel – că la temelia actelor concrete de comunicare se află procese specifice de semnificare, intrând, astfel, în acţiune coduri cu structuri particulare. Luând în considerare acest fapt şi, în subsidiar, achiziţiile unor ştiinţe particulare, U. Eco reuşeşte să rupă teoria semiotică de sub tutela lingvisticii, depăşind astfel scepticile afirmaţii ale lui Roland B a r t h e s. Pe acest fundal, inventariază diferitele domenii particulare ale practicii sociale care se pretează la abordări

semiotice distincte. Limita inferioară a semioticii, **zoosemiotica**, studiază comportamentul, analog comunicării, propriu animalelor; deşi neculturale în conţinutul şi semnificaţia lor, semnalele şi codurile cu semnificaţie biologică ale diferitelor specii pot fi studiate astfel încât să fie relevante chiar pentru eventuale perspective teoretice asupra statutului mesajelor culturale. Avantajul constă în aceea că fundează posibilitatea „ de a defini componentele biologice şi naturale ale comunicării omeneşti şi (...) de a verifica dacă, la nivel animal, există comportamente care, într-o oarecare măsură, să poată fi definite drept «culturale» şi «sociale». Aria semantică a acestor termeni se află astfel lărgită şi, implicit, noţiunea noastră de cultură şi de societate."[16] Chiar dacă surprinzătoare, aceste afirmaţii conţin un unghi promiţător, deşi irelevant sub raport axiologic. Oricum, ele sunt plauzibile, în măsura în care ţinem cont de faptul că semiotica, atunci când studiază fenomenul comunicării, nu consideră intenţionalitatea ca o condiţie sine qua non a acestuia.

☞ **Semnalele olfactive** au, pe lângă dimensiunile conotative, şi funcţii referenţiale; pot fi indici ai compoziţiei chimice, indici de calitate, cantitate, semnale de alarmă ş.a.m.d. Comunicarea tactică – studiată de psihologi – poate fi limbaj ce înlocuieşte pe cel natural, sau tip de comportament social specific prin codificare (sărutul, pălmuitul etc. sunt structuri semnificante într-un spaţiu social-istoric).

☞ **Comunicarea paralingvistică**: tipul de voce, intonaţia, intensitatea sunetului, râsul. **Kinezica** şi **proxemica** studiază, în prelungirea antropologiei structurale, codurile naturale şi culturale implicate în gesturi (stilul de mers, ritualuri, etichete, expresia feţei ş.a.m.d.) şi, respectiv, în structurarea psiho-valorică a spaţiului. Asemenea direcţii de cercetare înzestrează lingvistica însăşi cu o sensibilitate sporită în sesizarea conţinuturilor antropologice ale actelor de comunicare; în situaţii dialogale,

> *„materialul comportamental ultim este făcut din priviri, gesturi, posturi şi enunţuri verbale care nu încetează, fiecare în parte, să se injecteze, (în mod) intenţionat sau nu, în situaţia în care se găseşte" [17].*

☞ **Comunicarea vizuală** este un univers complex şi eterogen: coduri strict instituţionalizate (diagrame, semne de circulaţie ş.a.); imagini cu semnificaţii rebele în faţa (de)codificării (de la fotografie la pictură şi film); coduri iconografice; gramatici arhitecturale; mass-media. **Codurile muzicale**, chiar dacă subiective, pot fi integrate în spaţiul convenţiilor culturale şi al structurilor de sensibilitate evidente: stiluri şi tipuri de muzică, de pildă. **Limbajele formalizate** (independente, insensibile faţă de contexte; menite să înlăture imprecizia, indeterminarea, ambiguitatea, obscuritatea limbilor naturale; cu o creativitate atrofiată ş.a.m.d.); **limbile scrise** – cu precizarea că, în tradiţie strict saussuriană, „scriitura ascunde vederea limbii"; „nu este o îmbrăcăminte, ci o deghizare" [18]; alfabetele necunoscute; codurile secrete; **sistemele modei** (cf. R. Barthes); **semiologia medicală** ş.a.m.d. sunt tot atâtea domenii semiotice legitime.

☞ **Limbile naturale** sunt investigate semiotic nu atât în prelungirea structuralismului, cât a gramaticii generative şi transformaţionale. Analizele structurale plecau de la text pentru a construi sistemul, invarianţii: prin analiză se identifică structura formală, inventariindu-se unităţile lexicale şi relaţiile dintre ele. Dificultăţile nu întârzie să apară: fenomenul lingvistic supus cercetării este complex, iar componenta semantică opune rezistenţă formalizării. Gramatica generativă a lui Chomsky porneşte, în schimb, de la un set minim de reguli prin care se poate explica producerea, generarea frazelor corecte gramatical într-o limbă dată. Limba e considerată ca formată dintr-un număr finit de unităţi şi reguli cu ajutorul cărora vorbitorul formulează, iar destinatarul înţelege, un număr infinit de enunţuri variate. Codul comunicării constituie nivelul competenţei, iar actualizarea lui în enunţuri inteligibile sau, în orice caz, cu

sens, constituie performanţa. Această distincţie (competenţă–performanţă) o reelaborează, de fapt, pe cea operată de Saussure între limbă şi vorbire, cu diferenţa că la Saussure limba e văzută în aspectul ei sincronic. În prelungirea lui C h o m s k y, semiotica actuală este preocupată nu numai de studiul procesului de comunicare şi/sau de semnificare, ci şi de procesul producerii de semne în spaţiul unei culturi: fie prin invenţii de cod, fie prin comutări de cod.

☞ **Sistemul obiectelor** este parte a semioticii, întrucât obiectele sunt considerate fapte de comunicare. În sens mai larg, Abraham A. Moles constată:

> *„Lumea noastră se caracterizează prin intervenţia unor mediatori din ce în ce mai răspândiţi, între om şi societate, mediatori care transformă însăşi natura relaţiilor sociale. Raporturile individului cu mediul social trec categoric, de acum încolo, prin obiecte şi produse, devenind expresiile cele mai tangibile ale prezenţei societăţii în preajma sa, din clipa în care ele au luat locul «lucrurilor naturale». Psihologia vieţii sociale se va orienta spre studiul relaţiilor individului cu lucrurile, pentru că lucrurile sunt produse sociale mult mai determinate şi mai actuale decât fiinţele care le-au realizat (...) Este normal să se numească cultură acest mediu înconjurător artificial pe care omul şi l-a creat prin intermediul organismului social: să fixăm mai întâi extensiunea acestui termen. Mediul înconjurător artificial depăşeşte evident cu mult ceea ce foştii noştri profesori de istorie numeau Artă şi Ştiinţă: pentru «ei», cultura înseamnă, în esenţă, ceea ce este închis în Biblioteci, în Muzee şi în Coduri. De acum încolo se va îngloba un întreg inventar de obiecte şi de servicii purtând amprenta societăţii, produse ale omului, în care acestea se reflectă: forma unei farfurii sau a unei mese reprezintă expresia societăţii înseşi, sunt, la fel ca şi cuvintele dintr-o limbă, purtătoare de semne şi trebuie considerate ca atare.“ [19]*

Ca purtătoare de valori ale vieţii cotidiene, obiectele modifică structurile psihosociologice ale omului contemporan, au impact şi asupra relaţiilor interumane, asupra stilului de viaţă, conduitei şi mentalităţilor.

☞ **Codurile culturale,** după cum remarcă Umberto Eco, sunt mai mult fenomene de comportament şi de valori decât sisteme de semne sau de comunicare. Includem aici: viziunile (modelele) asupra lumii proprii unor colectivităţi umane, modul în care sunt articulate valorile; codurile dominante ale unui model cultural – de pildă, mentalitatea cavalerilor evului mediu, cel al creaţiei romaneşti din epoca luminilor în Franţa etc.; modelele de organizare socială analizate de Lévi Strauss (legăturile de rudenie în comunităţile arhaice); tipuri de învăţare a culturii în diferite societăţi: *„unele culturi se consideră drept o anumită sumă de procedee, utilizări, texte, altele drept un ansamblu de norme şi reguli. În primul caz e judicios ceea ce există, în cel de-al doilea – există ceea ce este judicios“* [20], deci accentul în educaţie este pus fie pe modelul exemplar, fie pe reguli şi coduri, fie pe impunerea obiceiului validat, fie pe lege. Tot în cercetările semiotice de acest gen trebuie incluse şi studiile de **tipologie a culturii**. Cultura este definită ca

> *„suma întregii informaţii neereditare, împreună cu mijloacele de organizare şi păstrare a acesteia“ [21].*

Culturalizarea lumii, respectiv ridicarea ei de la starea de stimul la cea de semn (în sens semiotic), conduce la două mari tipuri culturale: 1) culturi în care lumea este văzută ca fiind un text; 2) culturi în care lumea nu are calităţile unui text – adică omul impune lumii structura culturii, îi conferă calitatea de text. În acest context, vom înţelege prin „text“ informaţia fixată într-un mod determinat – eventual prin semne – astfel încât să fie introdusă în memoria colectivă. Cultura poate fi considerată, arată I. Lotman, ca sumă a textelor ce pot fi privite la două niveluri diferite: 1) ca mesaje bine definite; 2) ca realizare a codurilor cu ajutorul cărora aceste mesaje sunt decodate într-un text. Codurile unei culturi pot fi clasificate în funcţie de raportul faţă de semn. Evenimentele şi fenomenele pot fi apreciate ca non-semne (dacă sunt fapte pure şi simple ale vieţii materiale) sau ca semne (dacă au, în plus, un sens social). Ca atare, orice model social împarte realitatea înconjurătoare într-o lume a faptelor şi o lume a semnelor, între

ele stabilindu-se relații existențiale, axiologice ş.a.m.d. Un fenomen, pentru a căpăta semnificație culturală, deci pentru a avea calitatea de semn, trebuie inclus în sistemul culturii respective; dacă prin această integrare este asociat cu un nonsemn căruia i se substituie şi, deci, îl înlocuieşte, dă naştere valorii semantice, iar dacă se pune în raport, se asociază cu un alt semn – cultura este de tip sintactic. Primul tip cultural are coduri bazate pe atribuirea de semnificație întregii realități, în timp ce în cazul tipului sintactic este reabilitată activitatea practică, interesele concrete nefiind sacrificate de dragul unor semnificații simbolice.

☞ **Tipuri de cultură.** Semiotica permite o interpretare a lumii reale (constituită din fenomene, evenimente, procese, acte etc.) prin analogie cu semnul lingvistic. De pildă, atunci când se consideră că un fenomen real are calitatea de semn, el poate avea fie o dimensiune semantică, fie una sintactică. Dimensiunea semantică este dată de semnificația (valorică sau cognitivă) care i se ataşează, respectiv se presupune că el se substituie unui înțeles neevident pe care îl vehiculează. Dimensiunea sintactică constă în disponibilitatea sa (a fenomenului respectiv) de a se asocia cu altele. În funcție de prezența sau absența dimensiunii sintactice sau, respectiv, semantice, sunt posibile patru tipuri de combinații. Acestea vizează modele ideale prin care se surprind anumite moduri de raportare (prin cunoaştere şi valorizare) a omului la propria sa condiție şi la existență în general. Astfel, culturile de tip semantic (simbolic) acordă porțiunilor de realitate şi întregii existențe virtuți şi calități semantice. Lumea reală are înțelesuri, semnificații, tâlcuri, fenomenele sunt indicii a ceva ascuns, iar omul are menirea de a decodifica mesajul care îi este transmis. De pildă, culturile religioase presupun că toate componentele realului nu sunt altceva decât semne ale divinității. Omul trebuie să lectureze „cartea lumii“ şi să învețe din ea. În ritualurile religioase, divinitatea se arată (în stările de extaz) sau dă semne (benefice sau malefice) de iertare sau nu. Natura este o hierofanie (concretizare sau întruchipare a divinității). În culturile de tip folcloric, anumite întâmplări şi fenomene ascund acțiunea unor spirite, duhuri. Acestea dau omului de ştire, îl învață, ajută, sfătuiesc. Întâmplările vieții şi situațiile reale trebuie decodificate, întrucât sunt simptome prin care i se transmite ceva omului. De exemplu, moartea este presimțită şi anunțată din timp. În aceste culturi, natura însăşi este participantă la stările sufleteşti ale omului, plânge, suferă, se bucură. Cei inițiați în aceste coduri pot lectura, dincolo de aparențele unei manifestări naturale banale, mesaje prin care sunt îndrumați etc. În culturile de tip semantic, există o familiaritate funciară; omul se integrează, prin modul de a concepe viața, moartea şi temporalitatea, în marile cicluri universale, cosmice. A acorda lumii virtuți semantice este echivalent cu a spune că fiecare porțiune a realității, inclusiv omul, ascunde şi anunță ceva mult mai semnificativ şi valoros decât simpla sa prezență.

Culturile de tip sintactic sunt cele ce consideră existența ca având numai o ordine sintactică, aidoma regulilor de combinare din sintaxa lingvistică. Fiind asemantică, tratează fenomenele şi actele ca fiind ceea ce sunt şi nimic altceva. Dacă culturile semantice presupun înțelesuri ascunse, culturile sintactice nu văd faptele decât ca simple fapte. Dacă în cultura medievală funcționează, pe lângă simbolurile religioase şi alte tipuri de simboluri: embleme, titluri etc., ca semne ale nobleței, rangului, viței de neam etc., în cultura de tip sintactico-asemantic contează nu emblema, rangul, ci ceea ce efectiv eşti şi ceea ce ai imediat. Domină, deci, spiritul pragmatic. Singura valoare admisă este cea a utilității şi folosului personal. Lumea este desemantizată (nu mai are tâlcuri şi sensuri, ci e constituită din procese şi fenomene care trebuie cunoscute întocmai pentru a procura bunăstarea). Existența este dezvrăjită, adică e văzută neutral. De aici decurg o serie de consecințe: comportamentul individualist şi întreprinzător ce nu se lasă sedus de înțelesul „mai înalte“ (neevidente), ci se implică eficient într-o realitate concretă; stimularea progresului ştiințific şi tehnologic; înclinația mentalităților spre agreabil şi

refuzul producțiilor spirituale care problematizează excesiv. Calitățile „sintactice“ se concretizează în disciplina vieții colective, conceperea realului ca având o coerență interioară (ordinea firii), recunoaşterea totalităților ca analoge mecanismelor şi totalizărilor sumative. Exemple: tipul de cultură europeană din perioada centralizării puterii în „statele naționale“; statele de tip monarhic sunt aidoma unor agregate, între indivizi stabilindu-se reguli (cu drepturi şi îndatoriri) similare celor dinăuntrul unui text. „Sintaxa socială“ se confundă cu organizarea şi integrarea individului în consonanță cu exigențe de ordin socio-politic (fie şi în formule totalitare sau tiranice).

A avea valoare semantică este echivalent cu a transmite, a purta, a fi vehiculul unui mesaj sau al unei semnificații care depăşeşte semnul pe care îl avem în vedere (fenomen, act uman, gest, indiciu etc.). A avea valoare sintactică este echivalent cu a avea puteri ordonatoare, organizatorice; semnul face parte din ceva mult mai important decât el însuşi, fiind, de aceea, subordonat; cultura asemantico-sintactică are ca dominantă gustul pentru fapte şi eficiență. Semnele naturale fac parte din înlănțuiri ale firii, iar cele umane (individul, actele, dorințele etc.) sunt integrabile într-o totalitate social-statală față de care este total subordonat; individul este parte a clasei, statului, familiei etc. şi suportă presiunile acestora.

Tipul de cultură asemantic şi asintactic refuză, spre deosebire de modelul anterior, şi ideea de ordine, organizarea, coerență combinatorie. De aceea, propagă indeterminismul, ideea haosului, societatea fiind concepută ca antinaturală şi simplu mediu artificial creat de om. Lipsa calităților semantice (atât pentru lume cât şi pentru activitățile umane) îndeamnă spre atitudini de tip sceptic (relativitatea absolută a valorilor şi cunoştințelor), pragmatic (interesează utilitatea nemijlocită şi nu înțelesurile mai adânci), individualist (retragerea în sine sau, la polul opus, expansiunea nestingherită a dorințelor strict personale). Este o cultură caracteristică epocilor şi societăților de criză: antichitatea elenistică şi tipul de societate de după al II-lea război mondial. Într-o formă incipientă, această cultură ce desemnează realul şi lumea omului caracterizează şi iluminismul european: societatea alienează omul care este bun de la natură; civilizația este artificială şi schimbă în rău ființa umană; iluzia sălbaticului bun şi a întoarcerii la natură; societatea este rezultatul unui contract între indivizi; ea este nenaturală, nefirească şi nefavorabilă împlinirii fireşti a omului. Cunoaşterea societății şi a naturii se bazează în acest model cultural pe ideea ştiinței ca artificiu, convenție, construcție arbitrară cu utilitate practică – idee caracteristică şi unor orientări din filosofia actuală a ştiinței. Culturile sintactico-semantice tratează lumea ca pe un text analog celui lingvistic; domină raționalitatea, atât în funcționarea naturii, cât şi a societății.

O cultură concretă are anumite dominante, caracteristici specifice care sunt încadrabile în unul sau altul din cele patru modele. Însă, culturile, de obicei, nu sunt omogene (mai ales cele moderne) şi, de aceea, pot fi practicate mai multe modele culturale, în funcție de mentalități, grad de cultură, stiluri de viață, orizonturi simbolice, stratificare socială ş.a.m.d. Aceste modele pot explica şi viziunile personale asupra lumii şi vieții, şi, mai mult, chiar stilurile artistice. De pildă, pictura religioasă după canoane bizantine sau folclorice aparține unui model semantic; poezia modernistă, în care este respectată sintaxa, dar, la o primă impresie, textul este ininteligibil, dificil, abscons, obscur, se integrează în modelul asemantico-sintactic. Stilul artei dadaiste şi stilul cubist sunt exemplificări pentru model asemantico-asintactic. Arta clasică, inteligibilă în straturi succesive de receptare, aparține modelului sintactico-semantic.

☞ **Cultura umanistă.** Tipologiei propuse de I. Lotman, i se pot ataşa modele analizate de Abraham A. Moles. Acest autor formulează ipoteze interesante – cu aplicație psihosocială, experimentală – privind stilul de organizare al cunoştințelor – implicit, a vocabularului – în cultura europeană

actuală spre deosebire de cultura clasică. „Cultura umanistă" – care de la Renaştere structurează mentalul occidental – aparţine unui ciclu istoric în care doctrinele cunoaşterii presupuneau existenţa unor subiecte principale, a unor teme majore care întemeiază valoric gândirea noastră, şi, de aceea, propunea mai întâi o ierarhie, o ordonare a conceptelor, mai ales a celor cu funcţie integratoare: „*folosirea limbii, însuşirea scrierii, elementele de geometrie şi de gândire raţională, silogismul, teorema lui Pitagora, aptitudinea de a înlocui definitul prin definiţie, câteva idei generale asupra universului, citările etc., iar, la un nivel mai avansat, cunoaşterea limbilor antice, anumite principii de comportament social etc.*"; la acestea se racordează conceptele secundare. Reţeaua de cunoştinţe are o textură coerentă, definibilă, care „comportă linii principale, linii secundare, terţiare etc., un fel de reţea rutieră a gândirii cu moduri de cunoaştere pe care Bellin Milleron le-a denumit concepte-răspântii"[22]; organizarea carteziană a informaţiei culturale are la temelie elemente simple şi evidente, aşa încât gândirea poate fi redusă la un tipar: „*acest ecran al cunoaşterii pe care se proiectează percepţiile noastre va putea fi reprezentat printr-o reţea cu ochiuri, asemănătoare unei pânze de păianjen, perfect ordonată în raport cu centre diferite*"[23]. În această topologie a cunoaşterii şi valorilor, percepţia, ideea, faptul – altfel spus, tot ce intră în sfera experienţelor nemijlocite sau în categoria problemelor intelectuale – se leagă între ele până se află sub incidenţa conceptelor-răspântii unde primesc „axe de coordonate". Eficienţa valorico-adaptivă şi metoda educativă ce aparţin acestui model cultural nu pot fi puse la îndoială.

☞ **Cultura mozaicată.** Trebuie să acceptăm că „*astăzi structura gândirii noastre este profund schimbată*" [24], mai ales datorită invaziei informaţionale şi impactului global pe care îl are tehnologia. Nu mai receptăm lumea ca fiind ordonată în categorii definite, ci o descoperim la îmtâmplare, printr-un proces de încercări şi de erori; „*cunoştinţele noastre de ansamblu sunt de ordin statistic; ele provin din viaţă, din ziare, din datele alese în funcţie de nevoile noastre imediate şi abia după ce au strâns un anumit volum de informaţii se desprind anumite structuri. Păşim din ocazional în ocazional; uneori ocazionalul este fundamental.*" Cunoaşterea aleatoare a omului contemporan intră în modelul unei culturi „mozaicate", tinzând spre „*un fel de sistem fibros, de pâslă: fragmentele cunoaşterii noastre sunt frânturi dezordonate, legate la întâmplare prin simple relaţii de proximitate, de epocă, de însuşire, de asonanţă, de asociaţie de idei, deci fără o structură definită, dar având o coeziune care poate, la fel ca şi legătura logică amintită mai sus, să asigure o anumită densitate a ecranului cunoştinţelor noastre, o compactitate a acestuia, la fel de mare ca aceea a ecranului întreţesut pe care ni-l propunea educaţia umanistă*"; cultura mozaicată ni „*se prezintă ca esenţialitate aleatoare, ca o asamblare de fragmente, prin juxtapunere fără construcţie, fără punct de reper, în care nici o idee nu este neapărat generală, dar în care multe idei sunt importante (idei-forţă, cuvinte-cheie etc.)*" [25]. Cultura omului contemporan este dezordonată, pletorică, aleatoare, tranzientă, captivă în suprafeţele lumii şi vieţii, deşi textura sa poate avea o oarecare densitate.

☞ **Literaritatea.** Sensibilitatea demersului semiotic în faţa diferenţelor evidente ce există între categorii de semne, valori şi universuri semantice se exprimă numai în termenii teoriei codurilor. Arta, în particular, literatura – ca probleme şi arii semiotice – sunt abordate cu aceleaşi strategii teoretico-metodologice. „*Pentru semiotică, literatura nu există*" [26] – constată Julia Kristeva. Desigur, „nu există" ca obiect estetic, dar există ca practică semnificantă. Prin urmare, literatura – arta în general – nu e privită sub aspectul realităţii valorice a produselor creatoare, ci ca obiect al cunoaşterii, deci ca limbaj, text şi scriitură ce dispun, sub raportul productivităţii semantice, de funcţia literarităţii. Acest obiect – conceput ca nivel semiotic, deci ca secţiune semiotică şi decupaj controlat metodologic în respectivele practici semnificante –, deşi integrat ansamblului

mesajelor în general, are, totuşi, un statut privilegiat, întrucât este exemplar în direcţia studierii „creativităţii care schimbă regulile“ (codul), în opoziţie cu „creativitatea guvernată de reguli“. Nu întâmplător, textul estetic, prin modul special în care mânuieşte codurile şi vehiculează mesaje, este considerat de Umberto Eco drept tip exemplar de invenţie semiotică. El implică: 1) o manipulare a expresiei care provoacă (şi este provocată de) o reaşezare a conţinutului, 2) producând o funcţie-semn indosincratică şi originală care solicită 3) procese ale schimbării de cod, efectul fiind (4) un tip de viziune asupra lumii ce (5) stimulează travaliul interpretativ. Dezautomatizarea limbajului se împlineşte prin autoreflexivitate şi hipercodificare (pe baza unor coduri multiple), consumul de libertate al interpretărilor originale fiind controlat, totuşi, prin structură. Textul estetic se prezintă ca un macrotext ce se cere interpretat într-un spaţiu cultural tensionat de o criză a codurilor receptoare, chiar dacă emitentul şi destinatarul se întâlnesc în ceea ce Maria Corti numeşte aria de „competenţă a codificărilor deschise“. Specificitatea artei nu e, totuşi, neglijabilă şi/sau neglijată din punct de vedere semiotic; se poate lesne observa, de pildă, că afirmaţiile lui Eco traduc note valorice pe care estetica filosofică le are dintotdeauna în atenţie. Modul de organizare şi construcţie, tehnicile formale profilează un tip aparte, special şi specific, de apariţie a sensului. Acest ireductibil este, însă, pus în termenii operaţionali, descriptiv-explicativi, ai funcţiei poetice şi literarităţii. Este, aici, continuată o tradiţie. Intuiţile romanticilor referitoare la natura limbajului artistic – concentrate în definirea poeziei de către Novalis ca „expresie pentru expresie“ – devin obiect de cercetare ştiinţifică, începând cu formalismul rus, structuralismul Şcolii de la Praga şi continuând cu analize contemporane de tip lingvistic, informaţional, structural, semiotic.

☞ Un capitol aparte de studiu semiotic se constituie în prelungirea cercetărilor inaugurate de Vladimir Propp. **Stereotipia basmelor** este explicată de Propp prin identificarea unui număr fix de personaje şi a unui inventar redus de funcţii ce se succedă într-o ordine obligatorie. Modelul basmului fantastic a fost valorificat în analiza structurilor povestirii şi în elaborarea gramaticilor narative.

☞ **Semiotica: virtuţi şi limite.** Semiotica poate fi tratată, în primul rând, ca ştiinţă, aidoma oricărei ştiinţe, cu un grad de generalitate ce-i permite să poată atinge stadiul de fundament, baza teoretică, pentru disciplinele care studiază domenii particulare de semne; nutreşte, de fapt, ambiţia de a reuşi o unificare, mult dorită, a ştiinţelor. Privită dintr-un alt unghi, semiotica se dovedeşte a fi instrument, set de principii şi concepte menite să introducă rigoare în cercetările ştiinţifice particulare ale domeniilor culturii. Oscilaţia între cele două ipostaze ni se pare a fi fructuoasă. Ea asigură descripţia şi analiza diferitelor practici semnificante, reuşind propunerea unei tipologii a semnelor. După cum afirmă Julia Kristeva, gestul de bază al semioticii este de a formaliza şi produce modele, izomorfe sau analoge structurii unui alt sistem studiat. „Orice semiotică se poate realiza numai ca o critică a semioticii“ [27], tocmai pentru că (şi în măsura în care) manifestă deschidere către adecvarea modelelor elaborate în relaţii cu decupajul operat într-un univers semnificant. Deci îşi gândeşte obiectul, instrumentele şi raporturile lor.

Domeniul valorilor constituie una din graniţele naturale ale semioticii, un prag pe care, se pare, deocamdată nu-l poate depăşi. Nu întâmplător Umberto Eco precizează că în teoria raportului emiţător–receptor omul e o ficţiune metodologică, nu un subiect concret: *„subiectul oricărei activitaţi semiozice nu este altul decât rezultatul segmentării istorice şi sociale a universului“*. *„Acest subiect se prezintă în teoria codurilor ca un mod de a privi lumea.“* [28]

Această opţiune metodologică – fără pretenţii metafizice – poate fi exprimată astfel: subiectul activităţii semiozice nu se identifică cu subiectul empiric; subiectul enunţării este presupus de

enunţ, şi trebuie să fie interpretat ca unul dintre referenţii posibili ai mesajului sau textului. Fără a nega legitimitatea interesului teoretic pentru om ca subiect concret, semiotica nu poate să abordeze problema decât în interiorul propriul său sistem categorial: subiectul uman, ca actor al practicii semiotice, este interpretat în[tre] marginile teoriei codurilor.

Modul în care semioza şi structuralismul tratează problema umanului – în special tema subiectivităţii – stârneşte dispute, reacţii de protecţie ideologică, etichetări sumare, false dispute între unghiuri teoretice care, cel puţin în principiu, sunt complementare. De fapt, este, aici, deschisă invitaţia pentru reflecţii filosofice. Desigur, centrarea interesului pe sistemele semnificante nu clarifică cine şi de ce semnifică şi comunică; problema omului dispare, dar, să nu uităm că aceasta e doar o premisă metodologică; ea devine periculoasă pentru filosofie doar dacă se erijează în teză filosofică şi are pretenţia unei relevanţe ontologice. Însă, în interiorul acestei supoziţii – prezente, repetăm, doar în sfera metodei – e posibilă o explicare riguroasă a praxis-ului uman ca fiind, prin natura lui, semnificant, producător al unui univers cognitiv şi valoric autonom, mult mai bogat decât cel cu care ne-a obişnuit tradiţia filosofică, un univers cu o funcţionalitate ce normează inconştient şi autoreglează iniţiativele creatoare individuale. Mediul valoric este, dar, nu numai creat de om, ci şi constrângător în raport cu omul. Semiotica ridică vălul iluziei, explicând modelele cu care oamenii, în istorie, operează difuz, intuitiv.

Semiotica este cazul aparte al modului în care ştiinţa poate contribui la elucidarea unor aspecte ce aparţin filosofiei culturii şi ontologiei umanului. Riscul permanent este cel al unei reducţii. Dacă omul de ştiinţă face filosofie dinăuntrul certitudinilor pe care i le oferă o anume ştiinţă, rezultatul este un scientism care îşi maschează opţiunile ideologice sau se lasă manipulat de acestea. Extinderea de explicare la care e tentată şi de care se lasă ademenită o ştiinţă nu este încă filosofică, ci o ideologie, în sens larg, venită în prelungirea practicii ştiinţifice. Această practică, în măsura în care este fertilă sub raportul rigorii ştiinţifice, generează şi starea reconfortantă ce îndeamnă la coerenţe cu grad sporit de generalitate. Dincolo de aceste excese, în ştiinţă, sunt certitudini de care filosofia are nevoie.

În aceşti termeni ni se pare că poate fi pusă şi relaţia dintre abordarea filosofică şi cea semiotică a culturii. În timp ce prima este, deseori, nereceptivă la înnoiri şi apără cu gelozie universul valorilor, semiotica îşi revendică merite pe care încă nu le are şi pe care rigoarea instrumentelor sale nu le poate înlocui. O imagine teoretică mai concludentă se poate obţine numai printr-o complementaritate între perspectiva semiotică şi cea hermeneutică.

Lecturi obligatorii:

1. Alexandru Boboc, *Semiotică şi filosofie,* Edit. Didactică şi Pedagogică, R.A., 1998.

2. Daniela Rovenţa – Frumuşani, *Semiotică, societate, cultură,* Institutul European, 1999, cap.1-4.

IX

Limbajul, comunicarea şi fiinţarea în abordări hermeneutice

„Facultatea de a înțelege, aşa cum funcționează în ştiințele umaniste, pune în joc totalitatea ființei umane; în aceste ştiințe vigoarea inteligenței, dacă este singură, nu permite să se atingă mari rezultate. Ele depind, de asemenea, de o anume putere a vieții personale."[1]

(Wilhelm Dilthey)

„Limba este mediul în care eul şi lumea fuzionează, sau, mai degrabă, în care se prezintă în apartenența lor originară."

„Ființa care poate fi înțeleasă este limbă." [2]

(Hans – Georg Gadamer)

Dacă metoda structurală şi semiotica sunt de dată relativ recentă în cultura europeană, hermeneutica a avut o evoluție istorică de la antici încoace, cunoscând, însă, mutații care i-au afectat serios configurația teoretică, aria problematică, mizele. Schleiermacher (1768–1834) este considerat întemeietorul hermeneuticii moderne, întrucât, de pe o parte, consideră că aceasta nu mai poate fi redusă la obiectul său tradițional (interpretarea Bibliei), ci acoperă amplul teritoriu al ştiințelor morale, şi, pe de altă parte, sesizează faptul că înțelegerea părții (elementului) este condiționată de înțelegerea textului ca întreg. Intenția sa este de a întemeia o teorie generală a artei înțelegerii şi interpretării care să unifice şi să îndrume hermeneuticile speciale. De aceea, scoate în evidență fenomenele de limbaj: ceea ce trebuie (şi poate) să se presupună în actul hermeneutic şi ceea ce se poate descoperi în şi prin acesta nu este decât limbaj.

☞ **Tehnica interpretării textului.** Semnificația efectivă a cuvântului depinde de contextul intern şi, în ultimă instanță, de întregul din care face parte. Prin urmare, accesul nostru la semnificație nu poate fi redus la priceperea gramaticală a textului, ci necesită completarea acesteia printr-o interpretare tehnică. Interpretarea gramaticală reconstituie aria de semnificație a elementelor lingvistice care specifică şi prin care se realizează intenția ansamblului. Interpretarea tehnică identifică tocmai contextul global prin care şi înăuntrul căruia termenii capătă o anume fizionomie semantică şi se singularizează funcțional într-un mesaj mult mai cuprinzător; totodată, articulațiile ansamblului textual este confruntat cu legile generale de combinare. Astfel, se obține o detaşare a interpretului de propriile sale trăiri şi opinii pentru a fi receptiv la (şi a le sesiza pe) cele ce aparțin autorului. Spiritul creator este în mare parte imprevizibil şi fixează în limbaj lucruri neaşteptate; forța acestuia obligă interpretul ca, folosind intuiția – „divinatorie" într-un fel, spune Schleiermacher –, să se identifice cu autorul, mai ales cu viața interioară a

acestuia, astfel încât efortul de înţelegere să se adecveze semnificaţiilor transmise de text. Aşadar, spiritul productiv din text indică şi controlează demersul interpretativ.

Deşi Schleiermacher pune un accent aparte pe faptul că în actul hermeneutic este necesară fuziunea sufletească – deci nu simpla solidarizare – a celui care vrea să înţeleagă un text cu interioritatea creatorului, nu putem spune că, prin aceasta, psihologizează interpretarea. El recomandă mereu eliminarea acelor stări, trăiri, intenţii, opinii personale care nu pot duce decât la o receptare falsificată a mesajului; este, deci, adeptul decentrării psihologice; condiţia minimă – necesară, dar, fără îndoială, nu şi suficientă – a înţelegerii este renunţarea la sine şi deschiderea către celălalt; empatia şi intuiţia sunt acele aptitudini prin care sesizarea celuilalt (autorul) este posibilă; dimensiunile interiorităţii şi gândirii creatorului sunt exteriorizate în şi prin limbaj, iar sarcina interpretului este tocmai aceea de a reconstitui calităţile distinctive spirituale şi sufleteşti ale creatorului pornind de la indicii textuali – ceea ce presupune un soi de complicitate afectivă. Exigenţa fundamentală a hermeneuticii este formulată de Schleiermacher suficient de precis:

„trebuie să înţelegem la fel de bine sau chiar mai bine decât autorul“ [3].

Timpul are o acţiune limitativă asupra creaţiei şi, de aceea, autorul aparţine prezentului său şi/sau unor faze istorice ulterioare dincolo de şi în afară de ceea ce a putut să exprime prin limbaj. Hermeneutica este o artă a înţelegerii şi interpretării unui orizont de semnificaţii care, deşi fixat în şi prin text, depăşeşte sensul textual. Limbajul – ca instrument cu valoare intersubiectivă – obiectivează procese generatoare de gândire, mărturisind astfel despre viaţa individuală a spiritului. Identificarea (cu autorul) şi intuiţia permit priza la text, la componentele sale stilistice pentru a descoperi viaţa spiritului creator dincolo de modul în care ea însăşi se conştientizează în şi prin limbaj, altfel spus, pentru a dezvălui plusul de semnificaţie neevidentă textual. Aşa cum sesizează F. Mussner, Schleiermacher stabileşte „*o distincţie din ce în ce mai clară între gândire şi limbaj şi se străduie să afle în ce fel interioritatea celei dintâi îl pătrunde pe al doilea*“; deci, gândirea răzbate, transpare în, din şi prin limbaj, fără însă ca să poată fi asimilată definitiv sensurilor gramaticale proprii textului. Hermeneutica are în vedere straturile profunde ale semnificaţiei. Actul interpretării presupune şi angajează o artă, în sensul de participare subiectivă şi iscusinţă, dar este vorba de o „artă ale cărei reguli nu pot fi elaborate decât începând de la o formulă sigură; aceasta constă într-o reconstruire istorică şi intuitivă, obiectivă şi subiectivă, a discursului studiat“.

Prin chiar natura lui, limbajul dezvoltă o identitate spirituală, o anume comunitate vitală care locuieşte în limbaj şi rămâne legată de limbaj. Acest fapt motivează cele două importante mijloace ale hermeneuticii: capacitatea intuitivă de identificare cu obiectul şi comparaţia în sens larg. Prin metoda intuitivă, „*punându-se, ca să spunem aşa, în locul altuia, se străduie să sesizeze direct individualul*“; procedura comparativă „*leagă mai întâi ceea ce trebuie înţeles de ceva mai general şi descoperă apoi singularul stabilind o comparaţie cu alţi indivizi incluşi în acelaşi gen*“*[4]*. Prima componentă a metodei hermeneutice, continuă Schleiermacher, este, în cunoaşterea umană, energia feminină, iar cea de-a doua energia masculină.

☞ **Limbajul face posibilă comunicarea dintre oameni**. Spiritul uman evoluează, iar discursul (textul) nu este decât una din manifestările posibile ale spiritului individual aflat în comunicare cu ceilalţi. Hermeneutica are ca scop tocmai reconstituirea vieţii spiritului fixat în texte. Ea este o sarcină infinită tocmai pentru că dezvoltarea spiritului este perpetuă. Mai mult: interpretarea obiectului individual nu poate fi decât o aproximare, un efort controlat metodologic de limpezire a ceea ce este prin natura lui inefabil.

☞ **O teorie a istoriei**. Wilhelm Dilthey (1833–1911) se apleacă asupra istoriei pentru a-i surprinde logica specifică, aşa cum aceasta transpare din variantele obiectivaţii ce fac obiectul ştiinţelor spiritului. Dacă istoricitatea omului şi a structurilor socio-culturale în care se desfăşoară viaţa indivizilor şi grupurilor umane este un truism, o evidenţă pe care nimeni nu o mai pune sub semnul întrebării, asupra modului în care această istoricitate poate fi studiată ştiinţific pentru ca temeiurile, mobilurile, factorii, procesele sale de adâncime să devină inteligibile disputele au fost şi sunt interminabile, fiecare punct de vedere impunându-şi cu gelozie propriul adevăr. Intenţia lui Dilthey este de a căuta un fundament al istoriei şi o coerenţă esenţială a fenomenelor istorice în experienţa însăşi, refuzând speculaţiile metafizice. Calea de acces teoretic în acest orizont problematic este cea a comprehensiunii. În prelungirea directă a lui Schleiermacher, Dilthey apreciază că înţelegerea individualităţii marilor figuri istorice, a marilor creatori şi a operelor presupune un anume tip de apropiere faţă de limbaj şi, în general, faţă de orice altă mărturie a unei prezenţe umane astfel încât să fie sesizată, prin interpretare, expresia obiectivată a unei interiorităţi, unitatea de sens, o configuraţie psiho-spirituală ireductibilă. În termeni apropiaţi de cei ai lui Schleiermacher, Dilthey subliniază că *„scopul ultim al demersului hermeneutic constă în a înţelege autorul mai bine decât s-a înţeles el însuşi"*[5]. Valoarea interpretării sporeşte atunci când urmele, vestigiile, mărturiile unei vieţi omeneşti sunt documente scrise. În această situaţie, tehnicile interpretative devin – pe măsură ce acceptă interacţiuni, profitabile sub raportul întemeierii teoretice, cu teoria cunoaşterii, cu logica şi cu metodologia unor ştiinţe socio-umane – veriga de bază ce leagă filosofia de ştiinţele istorice, şi piesa hotărâtoare în efortul de a stabili fundamentele ştiinţelor spiritului.

☞ **Posibilitatea ştiinţelor spiritului** este o problemă la care ajunge (şi pe care o sugerează mereu) prin circumscrierea unei modalităţi de cunoaştere riguroasă a individuaţiei în lumea umană, aşa cum este ea creată de artă, în special de poezie: înţelegerea de către noi înşine a unei alte persoane, a unor stări sufleteşti ce nu ne aparţin. Dilthey subliniază că filosofia şi ştiinţa istorică se întemeiază tocmai pe o asemenea premisă, în măsura în care presupun capacitatea de transpunere în alte mentalităţi, epoci, atmosfere culturale decât cele în care trăim. Mai mult: chiar atunci când ştiinţele spiritului, pornind de la prezenţa obiectivă a singularului, surprind conexiuni mai ample şi formulează legi cu valabilitate generală, la baza acestora se află tot fenomenele de înţelegere şi explicitare. De aceea – notează Dilthey –,

> *„aceste ştiinţe, la fel de bine ca şi istoria, depind, în siguranţa lor, de faptul dacă înţelegerea singularului poate să fie ridicată la valabilitate universală."*

Dificultăţile au două surse: pe de o parte, spre deosebire de cunoaşterea din ştiinţele naturii al cărei obiect este un fenomen dat în simţuri, în ştiinţele spiritului obiectul constă într-o realitate interioară ce ne este dată nemijlocit; în consecinţă, cunoaşterea nu mai poate fi simplu reflex în conştiinţă a unei prezenţe obiectuale, ci implică o corelaţie trăită din interior; tocmai de aceea, în al doilea rând, este permanentă dificultatea de a concepe statutul obiectiv al acestei realităţi redate şi reproduse prin chiar experienţa interioară a subiectului cunoscător. De fapt, „mai departe, experienţa interioară, prin care eu înţeleg propriile mele stări interne, nu poate să-mi conştientizeze niciodată propria mea individualitate. Abia în comparaţia acesteia cu experienţa altora îmi făuresc şi experienţa individualului în mine; abia acum îmi concretizez ceea ce în propria mea existenţă mă deosebeşte de alţii." Existenţa celuilalt (a semenului) ne este dată mai întâi prin fapte perceptibile, gesturi, sunete şi acţiuni, adică printr-o multitudine de semne şi indicii pe care le receptăm senzorial; chiar propriile noastre manifestări ni se înfăţişează iniţial ca fapte ce aparţin altuia; exteriorizările vieţii interioare se integrează într-o lume senzorială şi de aceea pot să le receptez ca fiind străine fiinţei mele.

☞ **Comprehensiunea.** Hermeneutica este strategia teoretico-metodologică prin care interioritatea este restituită obiectului sesizat nemijlocit prin simțuri; acesta își redobândește, astfel, individuația și calitățile unice, irepetabile.

> *„Numim comprehensiune* – precizează Dilthey – *procesul în care, din semnele date senzorial, cunoaştem un psihic a cărui expresie o constituie tocmai aceste semne."[6]*

De fapt, comprehensiunea este exercițiul efectiv al aptitudinii de a recepta şi cunoaşte prin propriile noastre trăiri interiorul altuia, aşa cum este (şi ne este) prezent în şi prin manifestări perceptibile. Ea presupune şi o disponibilitate momentană la/de comunicare. Presiunea unor interese stânjenesc, îngustează şi chiar falsifică intenția comprehensivă. Înlăturarea unor asemenea bariere psihologice, altfel spus, detaşarea de sursele perturbatoare aflate în noi înşine, uşurează efortul de percepere şi pricepere a unei vieți interioare străine, care nu ne aparține, dar la care putem participa în măsura în care o înțelegem întocmai aşa cum şi câtă este:

> *„atenția cea mai încordată poate deveni un progres expresiv, în care se atinge un grad controlabil de obiectivitate, numai atunci când expresia vieții este fixată, iar noi putem să revenim mereu asupra ei. O astfel de comprehensiune expresivă de manifestare permanentă a vieții o numim explicitare sau interpretare."*

Adâncirea înțelegerii culminează, deci, cu limpezirea, lămurirea impresiilor trăite printr-o cât mai fidelă traducere în limbaj. Controlul şi corecția imaginii codificate lingvistic pentru a obține maximum de adecvație la obiect sunt mult mai mari în cazul textelor. Tocmai de aceea Dilthey acordă o importanță decisivă literaturii pentru înțelegerea vieții spirituale şi a istoriei:

> *„numai în limbaj interiorul uman își găseşte expresia deplină, completă şi obiectivă – inteligibilă. De aceea, arta comprehensiunii își are punctul central în explicitarea sau interpretarea urmelor de ființare umană care sunt conținute în scrieri."[7]*

Desigur, în orice comprehensiune există ceva irațional, conținuturi care opun rexistență conceptualizării şi, de aceea, nu pot fi explicitate satisfăcător în formule logice. Starea de fapt se datorează vieții înseşi: o interioritate percepe şi pricepe viața interioară a unui alt om, însă fără a-şi putea epuiza obiectul. Straturile interpretative se clădesc numai de la acest dat fundamental. Interpretarea depăşeşte nemijlocirea înțelegerii numai adâncind fenomenul înțelegerii, spiritualizându-l, dar fără a putea evada din orizonturile acestuia. Deci, orice interpretare își asumă comprehensiunea prin care devine posibilă; tocmai acest primat al comprehensiunii – nu în sensul valorii științifice, ci al puterii de întemeiere – face ca interpretarea de tip hermeneutic să se deosebească structural de cea logico-gnoseologică. Deci comprehensiunea este pivotul care evidențiază deosebirile dintre procedurile cunoaşterii în științele spiritului şi metodele științelor naturii.

☞ **Dualism teoretico-metodologic.** De fapt, Dilthey trece de la o simplă filosofie a vieții implicată în tehnicile comprehensive către o filosofie a istoriei. Într-o manieră specifică, este, de fapt, tematizată condiția ireductibilă a subiectivității umane. Sintetizându-l, putem spune că pentru Dilthey esența omului constă în subiectivitate şi spiritualitate; viața spiritului se concretizează în opere (ştiințifice, morale, religioase, filosofice, artistice...). Pentru a cunoaşte omul, trebuie aşadar avută în vedere analiza operelor sale în care pulsează viața spiritului, aşa cum este ea condiționată istoric. Dilthey susține un dualism teoretico-metodologic între ştiințele naturii şi ştiințele spiritului. Acestea s-ar deosebi radical sub raportul metodei şi al tipului de cunoaştere. În ştiințele naturii, obiectul ne este şi rămâne exterior; de aceea, îl cunoaştem din afară, ca pe ceva străin, fiind solicitate intens, în această cunoaştere, doar structurile logice. Pe baza experimentului real sau mintal, constatăm, descriem şi explicăm invarianții unui domeniu de realitate; miza este identificarea legilor. Acestea sunt raporturile simultan necesare, esențiale,

generale, stabile şi repetabile în anumite condiţii, valabile pentru toate obiectele dintr-o clasă de obiecte. În studiul naturii, cazurile individuale nu contează, fiind privite ca simple concretizări sau exemplificări ale unei legi generale. Aspiraţia explicaţiei constă în identificarea raporturilor cauzale proprii obiectului studiat. Cunoştinţele obţinute sunt neutre din punct de vedere afectiv, nu ne angajează viaţa interioară; mai mult, obiectul ştiinţelor naturii ni se dezvăluie progresiv.

În domeniul ştiinţelor spiritului, obiectul vorbeşte despre noi înşine într-un fel oarecare: el ni se adresează, solicită implicare, transmite expres sau latent un anumit mesaj pentru simplul motiv că în el se află încorporată (codificată) viaţa unui spirit. Prin urmare, obiectul ştiinţelor spiritului este întotdeauna individual, unic – din acest motiv nu se pretează la operarea de generalizări. În acest domeniu nu există legi. Cunoaşterea este personalizată, individualizată, nu poate atinge maxima obiectivitate pentru simplul motiv că este marcată definitiv de propriul nostru mod de a simţi şi gândi. În raport cu obiectul ştiinţelor spiritului, avem trăiri egocentrice, personale, ce exprimă modul spontan de a reacţiona în faţa stimulilor externi. Trăirile ne exprimă ca structură temperamentală, sunt fixate pe propria persoană, mai mult, angajează instinctul de conservare. În acest caz, prin „trăiri“ se vor înţelege: emoţii, intuiţii, sentimente, senzaţii plăcute sau neplăcute, stări afective difuze legate de acţiunea nemijlocită a obiectului asupra propriei noastre fiinţe. Procesul de cunoaştere începe abia cu înţelegerea. Aceasta se manifestă tot la nivel psihologic şi presupune, spre deosebire de simplele trăiri, distanţarea de noi înşine, de interese şi egoisme pentru a obţine decentrarea subiectivităţii şi comunicarea directă cu obiectul. În prelungire, înţelegerea cuprinde transpunerea înlăuntrul obiectului (chiar dacă obiectul este subiectivitatea unei persoane sau o operă de artă). Transpunerea începe cu acomodarea la noul univers spiritual pentru a putea reconstitui prin propriile trăiri stările spirituale ale altuia, aşa cum sunt ele fixate de obiectul respectiv. Prin urmare, înţelegerea constă în retrăirea concreteţei semnificante a obiectului. Viaţa spirituală care structurează obiectul îşi redobândeşte, prin înţelegere, concreteţea. Procesul presupune însă abilitatea celui care îl întreprinde de a fuziona cu alt spirit individual, precum şi puterea imaginaţiei de a învia atmosfera psihologică şi spirituală a obiectului. Se observă că, spre deosebire de ştiinţele naturii, în acest caz, cunoaşterea nu este pur raţională: obiectul este receptat ca fiindu-ne apropiat, iar cunoaşterea lui nu poate fi decât participativă, presupune complicitatea afectivă cu obiectul.

Interpretarea este ultima fază a cunoaşterii hermeneutice, ce încheie şi desăvârşeşte actele de înţelegere, manifestându-se la nivel spiritual. Ea constă în codificarea în şi prin limbaj a conţinuturilor de sens care au fost retrăite, ceea ce poate fi descris ca o conştientizare verbalizată a mesajului pe care o altă subiectivitate (persoană) ni-l transmite prin intermediul obiectului. Interpretarea presupune elaborarea unui model subiectiv menit să reconstituie atmosfera spirituală şi sensul operei. Dacă explicaţiile sunt generale, interpretările vizează numai obiecte individuale. În timp ce explicaţiile demonstrează, interpretarea monstrează, arată, dezvăluie sensul individual. Explicaţiile sunt universal valabile, fiind supuse distincţiei adevăr–fals şi, deci, supunându-se verificării experimentale şi logice; interpretările sunt plurale, marcate de subiectivitatea celui care înţelege. Întrucât sunt subiective, interpretările pot fi mai expresive, adecvate sau nu obiectului real, dar niciodată nu pot fi strict adevărate sau false. Verificarea interpretărilor este de aceea nesemnificativă; se poate vorbi numai de „temeinicie“, de „completitudine“, ambele calităţi vizând gradul de supunere al subiectivităţii noastre la obiect.

După traiectul interpretării, putem clasifica practicile hermeneutice în: hermeneutici reconstitutive (sau restitutive) ce urmăresc reconstituirea sensului originar al unui obiect (reproducerea fidelă a ceea ce obiectul este şi ceea ce vrea să fie); hermeneutici teleologice, în cadrul cărora înţelegerea şi interpretarea sunt operate din perspectiva unor presupoziţii, ipoteze

şi sisteme de aşteptări iniţiale; se realizează decupaje în obiect pentru a confirma o viziune prealabilă. În ambele cazuri, păstrarea individualităţii pe parcursul „empatiei“ faţă de obiect se realizează prin corecţia cu ajutorul modelului hermeneutic al desubiectivizării: atât controlul cât şi fenomenul controlat sunt părţi indispensabile în compoziţia înţelegerii. În prima sa accepţiune, hermeneutica a evoluat spre o antropologie complexă a imaginarului; a doua variantă s-a stabilizat în formulele plurale ale hermeneuticilor reductive. Însă, în toate ipostazele sale, hermeneutica metodologică urmează traseul diltheyian: de la comprehensiune – ca procedeu în/prin care din expresii senzoriale ale vieţii se aspiră către cunoaştere – la interpretare – *„înţelegerea conform regulilor a exteriorizărilor de viaţă fixate scriptic“, exegeza*. Trecerea de la interpretarea operaţională a sensurilor fixate textual la interpretarea valorii simbolice – deci a sensurilor indirecte – admite o inevitabilă conjuncţie actuală între perspectivele structuralist-semiotice şi travaliul hermeneutic.

Subsumată unui ideal normativ şi metodologic, hermeneutica de tip Schleiermacher şi Dilthey iniţiază o linie de gândire modernă şi contemporană receptivă la modulaţii contextuale valide ori de câte ori problema sensului şi subiectivităţii a fost contestată şi/sau calificată ca ilegitimă/irelevantă sub raport teoretic. O altă deschidere va avea, însă, hermeneutica angajată pe o traiectorie filosofico-reflexivă.

☞ **Hermeneutica filosofică.** Hans–Georg Gadamer (n. 1900) porneşte, în tratarea hermeneuticii, de la premisa evidentă că

> *„ştiinţele umaniste se întâlnesc cu anumite tipuri de experienţă situate în afara ştiinţei, cu experienţa filosofiei, cu cea a artei şi a istoriei înseşi. Toate acestea sunt tipuri de experienţă în care se anunţă un adevăr care nu poate să fie verificat prin procedurile metodologice ale ştiinţei.“ [8]*

Legitimarea unui asemenea tip de adevăr este căutată de Gadamer în/prin aprofundarea fenomenului comprehensiunii. Dihotomia nu mai este situată între ştiinţele naturii şi cele ale spiritului, ci între **Adevăr** – accesibil unei hermeneutici filosofice, pentru care înţelegerea şi interpretarea sunt forme constitutive ale vieţii umane – şi **Metodă** – ca ansamblu de presupoziţii raţionaliste, obiectivante, desubiectivizate proprii atitudinilor specializate ştiinţific. Hans–Georg Gadamer produce o mutaţie în modul de a trata problemele hermeneuticii: „ambiţia mea adevărată a fost, şi rămâne de natură filosofică“; „o «tehnologie» a comprehensiunii, precum a vrut să fie hermeneutica mai veche, este străină proiectului meu; nu mi-am propus un sistem de reguli tehnice, susceptibile să descrie, cu atât mai puţin să ghideze, comportamentul metodologic al ştiinţelor umane“; opţiunea pentru o hermeneutică filosofică are altă miză: *„ceea ce este în discuţie nu este ceea ce facem, nici ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce survine cu noi, dincolo de voinţa noastră şi de facerea noastră“*. Punctul de plecare îl constituie explicitarea *presupoziţiilor* pe care ştiinţele uman[ist]e de ordin istoric le-au moştenit ca sarcină umanistă, distingându-se astfel de orice alte modalităţi moderne de cercetare. Nu este vorba de actualizarea disputei metodologico-teoretice dintre ştiinţele naturii şi cele ale spiritului:

> *„diferenţa care ne preocupă nu este între metode, ci între scopurile vizate în cunoaştere“. În tradiţie kantiană, Gadamer este interesat de „a cunoaşte care sunt condiţiile cunoaşterii noastre în virtutea cărora ştiinţa modernă este posibilă, şi până unde poate să se întindă“*

cunoaşterea noastră. Întrebarea se referă la întreaga experienţă umană. Deci: „cum este posibilă comprehensiunea?“ Răspunsul este de origine heideggeriană:

> *„analitica heideggeriană a temporalităţii Dasein-ului uman a arătat în manieră convingătoare, după mine, că a înţelege nu este un mod de comportament al subiectului printre altele, ci modul de a fi al Dasein-ului însuşi. În acest sens este folosit aici conceptul de hermeneutică. El desemnează moţiunea fundamentală a existenţei, care o constituie (ca existenţă – n.n.) în finitudinea sa şi în istoricitatea sa, şi care îmbrăţişează pe ici pe colo ansamblul experienţei sale cu lumea.“ [9]*

Comprehensiunea nu este, deci, o conduită subiectivă cu privire la un obiect, ci *„aparţine (...) fiinţei a ceea ce vine [ca] să fie înţeles“*. Universalitatea hermeneuticii implică valorificarea critică a tradiţiei. Totodată, acest demers îşi asumă în manieră hermeneutică propriile sale construcţii: „clarifică punctul de vedere modern a lui a face, a produce, a construi în ceea ce priveşte presupoziţiile necesare sub care este el însuşi plasat“[10]. Deci, Gadamer nu se rezumă la extinderea hermeneuticii antice la dimensiunile unui organon al ştiinţelor socio-umane, cum procedează Dilthey, ci îşi asumă ca referenţial întemeierea heideggeriană a comprehensiunii pe temporalitatea Dasein-ului; deşi, în acest caz, trebuie să se accepte o ipostază ne-reflexivă şi irelevantă sub raport metod[olog]ic în practica[rea] hermeneuticii, însăşi aplicarea procedurilor hermeneutice chiar asupra propriilor sale structuri – întrucât hermeneutica trebuie, în virtutea universalităţii ce-i aparţine, să aibă ea însăşi o dimensiune hermeneutică – face ca permanent

> *„comprehensiunea de sine care se ataşează exerciţiului neîncetat al comprehensiunii să fie rectificat şi purificat de orice adaos nepotrivit“[11]. Permanenţa şi inevitabilitatea activismului tradiţiei în actul comprehensiv relevă că „ideea unei raţiuni absolute nu face de loc parte din posibilităţile umanităţii istorice.*
>
> *Pentru noi, raţiunea nu există decât în calitate de reală şi istorică, adică, în definitiv, nu este propriul său stăpân, ci rămâne totdeauna dependentă de datele pe care îşi exercită acţiunea. Această reţinere nu este valabilă numai în sensul în care Kant, sub influenţa criticii sceptice a lui Hume, a restrâns ambiţiile raţiunii la elementul a priori în cunoaşterea naturii; ea se aplică mult mai mult încă în mod clar conştiinţei istorice şi posibilităţii unei cunoaşteri istorice“, întrucât „omul este străin lui însuşi şi destinului său istoric într-o manieră şi mai diferită de cea prin care este străin naturii care nu ştie nimic despre el“.*

Istoria nu ne aparţine, ci mai curând noi aparţinem istoriei; de aceea, tematizările epistemologice în jurul statutului hermeneuticii nu pot fi reduse la interpretarea diltheyană: înainte de a accede la o comprehensiune de sine prin tehnici reflexive, ne cunoaştem într-o manieră nereflectată/ prereflexivă în şi prin mediul imediat în care se produce inserţia propriei vieţi (familia, societatea, statul, tradiţia).

> *„Focarul subiectivităţii este o oglindă care deformează. Luarea la cunoştinţă a individului prin el însuşi nu este decât o lumină tremurândă (o lămurire nesigură –* n.n.*) în cercul închis al curentului vieţii istorice. De aceea prejudecăţile individului, mai mult decât judecăţile lui, constituie realitatea istorică a fiinţei (existenţei –* n.n.*) sale.“[12]*

Această stare de fapt este considerată punct de pornire în abordarea problemei hermeneuticii: nu ca simplă metodă, ci ca filosofie, adică viziune globală despre lumea omului. Fenomenele înţelegerii şi interpretării sunt realităţi socio-umane efective, iar hermeneutica nu este doar o sumă de tehnici de cunoaştere, ci surprinde o determinaţie esenţială a existenţei umane. Orice cunoaştere de sine a omului include cu necesitate un anumit mod de acceptare, înţelegere şi interpretare a lumii. În acelaşi timp, interpretarea lumii exterioare este realizată întotdeauna dintr-un punct de vedere omenesc, ceea ce presupune că se activează pentru cunoaştere un anumit mod de înţelegere şi asumare a condiţiei umane. De aceea, orice cunoştinţă ştiinţifică are un preambul hermeneutic. Cunoaşterea ştiinţifică raţională are iluzia că, aplicând reguli metodologice, poate să explice lumea aşa cum este ea efectiv, însă totdeauna această cunoaştere utilizează presupoziţii subiective pe care nu şi le explicitează. Înaintea ştiinţei raţionale, alături de ea, în prelungirea teoriei se află mereu un context de cunoaştere subiectivă alcătuită din judecăţi şi prejudecăţi, mentalităţi, credinţe, stări de spirit, atitudini, aspiraţii şi iluzii aparţinând unei anume viziuni globale trăite despre lume şi om. Aceste conţinuturi subiective sunt rezultatul înţelegerii şi interpretării nemijlocite a lumii înconjurătoare precum şi al propriei sale condiţii şi misiuni în lume.

☞ **Analitica existențială.** Știința reală depinde decisiv de contextele de cunoaștere, de împrejurări non logice și neraționalizabile. Gadamer consideră că înțelegerea și interpretarea nu pot fi tratate doar ca simple norme metodologice, ci sunt fapte de viață. Omul se cunoaște pe sine cunoscând lumea, și în cunoașterea lumii își proiectează propriile calități și interese. Deci nu putem cunoaște realitatea decât în termeni umani. Obiectivitatea pură nu poate fi niciodată atinsă. Orice cunoștință poartă pecetea esențială a celui care produce respectiva cunoștință. Din aceste motive, orice cunoaștere depinde de orizonturile tradiției, de ereditatea socio-culturală. În plus, orice cunoaștere își integrează în și este făcută posibilă de finitudinea umană. Prin aceste idei, Gadamer valorifică în context epistemologico-metafizic fenomenologia lui Heidegger.

Heidegger se integrează în filosofia existenței – care este o variantă speculativ-antropologic și metafizică în existențialismul contemporan. Preocuparea lui Heidegger vizează un răspuns la problema Ființei (existenței) ca atare. Pornește de la evidența faptului că ceva este, deci de la faptul de a fi, și se întreabă ce înseamnă a fi (a ființa) și ce este ceea ce este (ființează). Pentru a putea rezolva această problemă, are în vedere acea ființare care este privilegiată în raporturile sale cu ființa. Această existență privilegiată este numită *Dasein*, respectiv ființarea umană (modul specific uman de a fi) privită în ceea ce are esențial, definitoriu, ireductibil. Omul este acea ființare care este preocupată prin chiar natura sa de problema propriei ființe și, prin aceasta, se referă la sensul ființei în genere. Altfel spus: cel ce se întreabă despre sensul ființei este captiv, prins, cuprins, în chiar întrebarea pe care și-o pune. De aceea, ființa ființării umane este calea de acces către abordarea ființei ființării în genere.

Prin *ființări* desemnăm existențele concrete, ceea ce are localizare spațio-temporală, configurație individuală, prezență.

Ființa se referă la sensul (rostul, specificul) a ceea ce ființează, adică ce anume este o ființare și cum anume ființează ea. Prin *Dasein* Heidegger vizează omul în măsura în care acesta este preocupat de un răspuns la întrebarea ființei sale proprii. Mai mult: nu putem răspunde la întrebarea ce este omul, ci doar la problema modului său de a fi (nu ce este, ci cum este). Heidegger identifică acele determinații care structurează Dasein-ul, caracterizează modul de a fi al omului în raport cu Ființa. Aceste determinații esențiale sunt numite existențiali (existențiale). Principalii existențiali sunt: faptul-de-a-fi-în-lume, faptul-de-a-fi-însuși, faptul-de-a-fi-împreună.

Faptul-de-a-fi-în-lume nu se referă la un raport de exterioritate între lume și om, ci la conaturalitatea omului cu propria sa lume. Lumea nu există decât pentru om, iar calitatea de om implică în mod esențial o lume proprie. Lumitatea se referă la ansamblul ustensilităților, folosințelor reale și posibile ce se atașează tuturor ființărilor care ne înconjoară.

Faptul-de-a-fi-în-relație-cu-altul denotă că socialitatea este definitorie pentru omul însuși, și nu o caracteristică accidentală. Fiecare încearcă să devină el însuși, un sine, o singularitate cu rost. Însă niciodată nu poate fi redus doar la (și absorbit de) ceea ce este Dasein-ul. Omul înțeles ca Dasein se situează sub semnul posibilului, adică este esențialmente proiect, aruncare în afară și înaintea sa, ceea ce înseamnă că omul nu este o ființare încheiată, compactă, masivă, ci devenire, temporalitate, neliniște și îngrijorare față de propriul destin. Faptul-de-a-fi-împreună este primar în raport cu individul (insul). De aceea, în viața fiecăruia domină predispoziția de integrare pasivă, conformistă în orizonturile psihospirituale ale vieții cotidiene. Aceasta înseamnă dominația impersonalului, depersonalizării, inautenticității. Întrucât Dasein-ul este preocupat de ființa propriei ființări, posedă deja o precomprehensiune ontologică, o cunoaștere pre-reflexivă, spontană, produsă de adaptarea la mediul social. Filosofia și metafizica continuă, critică și limpezesc această hermeneutică primară, reflexă a vieții. Datorită precomprehensiunii

ontologice, în viaţa socială sunt dominante etichetele, algoritmul, convenţiile, anumite judecăţi şi prejudecăţi, modelele şi valorile în uz; înţelegerea de sine şi limbajul decad în forma curiozităţii, vorbăriei şi agrementului. Viaţa cotidiană – ca orizont existenţial – este caracterizată prin banalitate, uniformitate, anonimat, impersonal. Heidegger surprinde modul în care omul îşi poate înţelege şi interpreta rostul autentic prin ruperea manifestărilor de presiunile exterioare. În acest sens, accentul este pus pe grijă, îngrijorare, nelinişte; angoasa şi grija sunt dispoziţii afective, moduri de situare şi implicare afectivă prin care omul (Dasein-ul) se concepe ca proiect. Fiinţa proprie şi rostul vieţii sunt sarcini, obligaţii faţă de sine, nicidecum certitudini. Mai mult: Dasein-ul nu are acces la o unitate (unificare) a posibilităţilor în [prin/sub] care se proiectează pe sine. Această fatalitate rezultă din finitudine. Moartea este posibilitatea cea mai proprie în structura Dasein-ului, întrucât este de neocolit şi de neînlocuit. Nimeni nu-l poate salva pe celălalt de propria sa moarte. Finitudinea ne este constitutivă. Omul este o fiinţare-întru-moarte, în sensul că dispariţia prin care se anulează orice posibilitate de a fi este mereu o prezenţă (încă) absentă, adică momentan inactivă. Deci, moartea nu este un final, un capăt, ci unul din existenţialele Dasein-ului. Înţelegerea acestui fapt modifică radical însuşi modul de a fi al Dasein-ului.

În variantele sale metodologice (W. Dilthey), metafizice (Heidegger) sau filosofico-epistemologice şi de critică a ştiinţei (Gadamer), hermeneutica oferă deschideri originale în înţelegerea umanului. Specificul condiţiei umane nu poate fi obiect al ştiinţei riguoase, ci este disponibil doar pentru explicitări, comprehensiuni şi interpretări subiective.

☞ **Situaţia cognitivă.** Înţelegerea şi interpretarea nu aparţin planului epistemic şi metodologic, ci nivelului nemijlocit, existenţial. Acest nivel este purtător de sens, prin urmare, ştiinţa este condiţionată de universul psihic şi spiritual specific unei societăţi, format din conţinuturi subiective preexistente şi necondiţionate de cunoaşterea raţională, conţinuturi care aparţin sferei prereflexivului. „*Situaţia cognitivă*“ cuprinde acest context pre-, ne-, extra-ştiinţific, activ dincolo de şi paralel cu presupoziţiile metodei. „*Modalitatea istorică a Dasein-ului uman este în mod exact caracterizată prin faptul că nu este pur şi simplu legată de un punct de vedere, nu este, deci, delimitată printr-un orizont cu adevărat închis (împrejmuit – n.n.)“[13],* ci presupune dezvăluiri de lumi în mişcare pe măsură ce comprehensiunea însăşi avansează; plasarea în situaţia istorică dată – în care sunt active şi filoanele tradiţiei – este calitativ altceva decât transpunerea empatică în altul sau supunerea obiectului comprehensiunii la normele subiective ale celui angajat în actul hermeneutic; exigenţa de bază a comprehensiunii constă în fuziunea cu orizonturile în şi prin care se poate accede la o adevărată conştiinţă istorică, iar această fuziune cu (situare în) orizontul istoric „*este opera specifică a limbajului*“ aflat într-o „*proximitate îngrijorătoare cu gândirea noastră“[14]*, fapt pentru care trebuie să (se) evolueze de la înţelegere la interpretare.

Constituită de către, în şi prin limbaj, experienţa noastră cu lumea îşi încorporează [şi] cele mai felurite relaţii vitale. Analiza ariei semantice a termenilor lingvistici, dar mai ales expresivitatea vorbirii poetice dovedesc faptul că limba nu este o creaţie a gândirii reflexive, ci făureşte şi căleşte comportamentele faţă de lume, iar acestea sunt reacţii ale vieţii înseşi; în şi prin limbaj [ni] se arată şi prezintă lumea însăşi;

> *„experienţa verbală a lumii este «absolută»“,* întrucât *„precedă tot ceea ce este recunoscut şi considerat ca fapt de a fi (fiinţare, fiinţând –* n.n.*);* lumea nu este, deci, tratată ca simplu obiect în sine al abordării ştiinţifice*: „raportul fundamental între limbă şi lume nu înseamnă că lumea devine obiect al limbii. Dimpotrivă, ceea ce este obiect de cunoaştere şi de enunţ[are] este chiar totdeauna înţeles în orizontul mundan al limbii.“[15]*

Determinarea «existenţei în sine» dobândeşte prin ştiinţă o determinaţie care priveşte (se află în legătură cu) voinţa ce-şi stabileşte scopurile cercetării, desprinzându-se de lumea vieţii nemijlocite; eliminarea conţinuturilor subiective este iminentă procedurilor ştiinţifice, însă „nu confundăm pozitivitatea limbii şi *obiectivitatea ştiinţei*“[16]. Dacă prin experienţă existenţa se arată omului ca fiind şi deopotrivă semnificantă – iar aceasta se întâmplă numai prin accesul în/la limbaj –, ştiinţa îşi construieşte rigori teoretico-metodologice din perspectiva cărora această experienţă naturală a lumii structurată de/prin/în limbaj este o sursă incorigibilă de prejudecăţi. Procesu[a]l[itatea] limbii este urma şi mărturia finitudinii umane, instituind mediul înăuntrul căruia se etalează întreaga noastră experienţă a lumii în forma experienţei hermeneutice implicate în şi pătrunse de istoria eficienţei comprehensive.

> *„Cuvântul nu este nicidecum un instrument care permite să se construiască un univers al fiinţării obiectivate şi returnate ca disponibilă prin calcul, cum face limba matematicilor. O voinţă infinită nu poate, nici un spirit infinit, să depăşească experienţa fiinţei (existenţei – n.n.) potrivite (corespunzătoare – n.n.) finitudinii noastre. Mediul limbii este singurul care, raportat la ansamblul a ceea ce există, mediază esenţa finită şi istorică a omului cu el însuşi şi cu lumea.“ [17]*

Din acest unghi, scientismul nu poate fi legitimat, întrucât întreţine un mit al ştiinţei.

☞ **Lumea în care trăieşte omul este structurată de, în şi prin limbaj.** De aceea, nu poate fi redusă la mediul înconjurător, ci presupune un comportament uman, asimilarea de către o comunitate de limbaj – condiţie în afara căreia nici nu se poate vorbi de «lume». Omul însuşi nu poate fi independent de aspectul particular, determinat, sub care i se arată lumea şi, de fapt, există pentru el. Medierea de ordinul limbajului nu poate fi abordată în ceea ce are specific – respectiv, activismul în prezentul propriu-zis al orizonturilor tradiţiei drept condiţie indispensabilă comprehensiunii existenţiale – prin rigori metodologice şi proceduri obiectivante din cunoaşterea ştiinţifică. Sensul hermeneuticii relevă – dincolo de imperativul unei baze metodologice a ştiinţelor umaniste – un aspect universal al filosofiei. Vizarea limbajului din unghiul valorii sale ontico-ontologice produce o dislocare problematică: de la metodă către întemeierea unui discurs filosofic despre condiţia umană.

„*Filosofia limbajului* – constată Alexandru Boboc – *studiază în principal următoarele: a) limba şi semnele, respectiv problematica semioticii; b) limba şi semnificaţia, respectiv problematica semanticii; c) gramatica şi teoriile gramaticii, respectiv sintaxa şi interpretarea ei prin componentele semantică şi fonologică; d) limbajul şi acţiunea, în principal pragmatica şi semnificaţia ei veritabilă (dincolo de închidere în ceea ce s-a numit «pragmatic turn»); e) limba şi gândirea, respectiv cuvântul şi conceptul şi raporturile dintre lingvistică şi logică; f) limbă şi cunoaştere, respectiv raportul cunoaştere–limbă–realitate şi interacţiunea lingvisticii cu teoria cunoaşterii şi ontologia.“* Simultan, aceste dimensiuni sunt abordate filosofic din perspectiva unei ontologii a «diferenţei ontologice». Acest concept impus de Heidegger este prezent în întreaga hermeneutică a lui H.-G. Gadamer, însă chiar lingvistica şi semiotica şi-l asumă în maniere specifice. Expresia *limbaj şi ontologie* folosită de Alexandru Boboc ni se pare a fi semnificativă pentru integrarea filosofică a celor mai variate opţiuni teoretico-metodologice actuale în investigarea limbajului, semnelor şi culturii în general; cum precizează autorul însuşi, această expresie „*asociază exemplar un domeniu fundamental al fiinţării (nu doar o modalitate de comunicare) cu un domeniu fundamental al fiinţei“[18]*. Această condiţie ontico-ontologică a limbajului ni se pare a fi recunoscută în discursuri şi opţiuni teoretico-metodologice aflate în dispută, fixările polemice nefiind dispuse la posibile şi legitime joncţiuni. Se poate bănui chiar o aceeaşi [pre]supoziţie ontologică prin care ordinea umană se singularizează în univers, asumată însă în coordonate distincte: menirea semiologiei, limba ca sistem, cuplul semnificant/semnificat şi caracterul nemotivat al semnului (F. de Saussure); demitizarea ego-ului prin analiza funcţiilor

[meta]lingvistice ale pronumelui personal (É. Benveniste); regulile intrinseci ale actelor de limbaj (J. Searle); [re]inventarea [şi interiorizarea] lumii prin limbă, şi antropologia «omului dialogal» (C l. Hagège); omul ca semn (Peirce), semioza, cultura ca sistem de semne prin care se operează segmentarea lumii (semiotica); «diferenţa ontologică» dintre Fiinţă şi fiinţare gândită în categoria temporalităţii Dasein-ului, limbajul ca lăcaş/sălaş/adăpost al Fiinţei (Heidegger); fuziunea eului cu lumea în mediul limbii (Gadamer); comprehensiunea diltheyană sau intercomprehensiunea către care ţinteşte acţiunea comunicaţională (Habermas) ş.a.m.d.

☞ **Structuralism şi hermeneutică.** Chiar paradigma structuralistă a lui Claude Lévi – Strauss nu este străină de o asemenea presupoziţie ontologică:

> *„tot ceea ce este universal la om pune în evidenţă ordinea naturii şi se caracterizează prin spontaneitate, în timp ce tot ceea ce este supus unei norme ţine de cultură şi prezintă atributele relativului şi particularului"[19].*

Această opoziţie are doar o valoare metodologică [20]: prin *„natură"* se desemnează *„tot ceea ce este în noi ereditate biologică"*, iar *„cultura"* cuprinde *„tot ceea ce deţinem din tradiţia externă"* [21] (obiceiuri, credinţe, instituţii, tehnici ale vieţii materiale etc.); este vorba de *„două mari ordini de fapte"*: **natura** ca *„univers al legilor"* şi **cultura** ca *„univers al regulilor"* [22]. Mai mult: deşi aplică modelul lingvistic al lui Saussure este în antropologie şi în special în analiza relaţiilor de înrudire, consideră că, pentru a înţelege o cultură – alta decât cea căreia îi aparţin –, etnologul şi sociologul trebuie „să se transpună în oamenii care trăiesc în ele (...), să sesizeze o epocă şi o cultură ca un ansamblu semnificant"[23]; perspectiva structurală are, deci, nevoie de un preludiu comprehensiv şi de o finalizare hermeneutică.

Exigenţele epistemologice stabilite de Claude Lévi-Strauss pentru cercetarea antropologică sunt aplicate de Michel Foucault în studiul istoriei; unificarea perspectivelor care au ca obiect acest vast teritoriu este urmărită prin centrarea discursului asupra istoricităţii ideilor în şi prin care este posibilă circumscrierea unei teorii a structurilor culturale. Antropologia structurală dezvăluie anumite egalităţi semantice (structură = inconştient = simbol = model = limbaj) care polarizează spaţiul realităţii (efective sau posibile) între cultură şi natură – înţelese ca stări ideale, deci ca moduri de articulare posibilă a unor sfere existenţiale distincte şi dispuse antinomic. Dacă orientările hermeneutice – la Dilthey, de pildă, în termenii unui dualism teoretico-metodologic – puneau accent pe înţelegerea/interpretarea sensului – prezent în faptul uman şi în istorie –, linia inaugurată de Lévi-Strauss şi dezvoltată până spre consecinţe ultime de către Foucault nu mai acceptă conştiinţa, spiritul ca punct de pornire şi sistem de referinţă. În *Cuvintele şi lucrurile*, Michel Foucault afirmă că este interesat de detectarea acelor configuraţii care, în spaţiul cunoaşterii, au dat naştere diferitelor forme de cunoaştere şi experienţă empirică: „o asemenea analiză (...) nu ţine de istoria ideilor sau a ştiinţelor: este mai curând un studiu care se străduie să regăsească pornind de la ce au fost posibile cunoştinţe şi teorii; potrivit cărui spaţiu al ordinii s-a constituit cunoaşterea"[24]; se abordează arheologic istoria pentru a identifica acele a priori-uri care au făcut posibilă apariţia ştiinţei actuale:

> *«câmpul epistemologic» – «epistema».* Accentul este fixat pe descrierea mutaţiei culturale care a făcut să apară „omul" (ca obiect) în spaţiul cunoaşterii*: „atunci când istoria naturală devine biologie, analiza bogăţiilor devine economie, mai ales atunci când reflecţia asupra limbajului se face filosofie şi când se depăşeşte (se şterge, dispare – n.n.) discursul clasic în care fiinţa şi reprezentarea îşi găseau locul lor comun, atunci, în mişcarea profundă a unei asemenea mutaţii arheologice, apare omul cu poziţia sa ambiguă de obiect pentru o cunoaştere şi de subiect care cunoaşte" [25].*

Cunoaşterea, experienţele, limbajul sunt marcate de finitudinea fundamentală a omului; analiza lui Foucault, deşi cu alte mize, nu poate intra în conflict esenţial cu rostul atribuit finitudinii de

Gadamer în cu totul alte contexte: mai precis, ale unei hermeneutici existenţiale. Totuşi, poziţia lui Foucault este (şi) antihermeneutică; el urmăreşte dislocarea ştiinţelor umane de antropocentrism. Paradigmele pozitivităţii/ştiinţificităţii actuale concentrate asupra limbajului

> *„prevăd fără îndoială că omul este tocmai pe cale de a dispărea";* în paradigmele modernităţii, *„moartea lui Dumnezeu şi ultimul om sunt părţi legate"* – afirmă Foucault în prelungirea lui Nietzsche; şi, de fapt, nu atât *„absenţa sau moartea lui Dumnezeu"* sunt de dovedit, ci *„sfârşitul omului": „finitudinea omului a devenit sfârşitul său"; **„l'homme va disparaître"** [26].*

Foucault consideră că împotriva pozitivismului şi, în general, împotriva raţionalităţii ştiinţificizante moderne nu poate fi invocată [re]întoarcerea la sfera trăitului – implicit, la hermeneutică. Dincolo de întreaga moştenire a gândirii europene, ne putem întreba „*dacă într-adevăr omul există*"; răspunsul este paradoxal: vremuri apropiate ne arată că „*existau lumea, ordinea sa, fiinţele umane, dar nu omul"[27]*. Aceste problematizări şi diagnostice ne îngăduie să susţinem că, deşi Foucault identifică – în prelungirea rigorilor metodei structurale – structuri impersonale situate dincolo de subiect şi obiect, se poate vorbi de o dimensiune hermeneutică a demersului teoretic, fie şi pentru simplul motiv că reactivează anumite filoane interpretative şi critic-valorizatoare de origine nietzscheană. El produce un salt: de la structuralismul metodologic la o filosofare structuralistă, angajând o implicită hermeneutică reductivă/finalistă. Componenta comprehensiv-interpretativă este şi mai evidentă în punctele de vedere post-structuraliste şi post-hermeneutice – fie că este vorba de „de-construcţia" lui J. Derrida, de „gândirea rizomică" a lui G. Deleuze sau de „intercomprehensiunea" lui J. Habermas.

☞ Structuralismul, semiotica şi hermeneutica au în comun un set de **presupoziţii metodologice:** primatul ansamblurilor faţă de elemente, activismul sensului, preferinţa pentru sensul fixat în obiectivaţii culturale. Cu statutul de ipoteză deloc întâmplătoare – aşa cum ne îndeamnă să credem analizele sumare de mai sus –, considerăm că este prezentă şi o presupoziţie ontologică: înţelegerea umanului prin cultură, ca mediu „artificial", inventat, ne-natural, articulat simbolic, astfel încât realitatea însăşi – exterioară şi interioară – probează o natură istorică întrucât este subordonată faţă de şi prezentă în chiar structurile şi cerinţele limbajului. Studiul limbajului şi semnelor este, deci, cel puţin în intenţia sa de substrat, integrabil unei ontologii a umanului. Metoda şi filosofia hermeneutică sunt dispuse să surprindă restituirea unui univers al sensului surprins în plurivalenţa sa creată şi trăită istoric şi social. Demersul filosofic asupra valorilor este, mărturisit sau nu, de natură hermeneutică, întrucât accentul cade pe trăire, înţelegere şi interpretare. Metodele structuraliste, semiotice iniţiază, faţă de fenomenul respectiv, un comportament de tip explicativ, sau, mai bine zis, descriptiv-explicativ. Cele două atitudini teoretico-metodologice sunt, însă, complementare. Aşa cum remarcă Paul Ricoeur [28], explicaţia şi interpretarea pot fi situate pe un arc hermeneutic unitar. Mai întâi, pentru că ambele preferă textele adică discursurile fixate prin scriitură. Acestea sunt posterioare actelor efective de semnificare şi comunicare; mai mult, le consideră în şi cu mijloacele sistemelor de semne. Desigur, semiotica apelează într-o mai mare măsură la constructe teoretice, astfel încât concreteţea semnificativă a textului dispare, mai ales datorită ocultării autorului, receptorului şi a mediului, circumstanţei ce condiţionează orizontul de semnificaţii şi intenţii proprii discursului fixat în şi prin text. Trebuie, însă, observat că un risc analog este posibil şi pentru optica hermeneutică: acordând prea mare credit dimensiunilor menţionate, poate eşua în ipoteze care subiectivează în exces mesajul. Deci, supralicitarea universului de semnificaţii întreţinut de operă, excesul de creativitate şi intervenţie în captarea sensului este un pericol care pândeşte atât poziţiile semiotice cât şi pe cele hermeneutice. Tocmai de aceea, important este ca tentativele explicative şi/sau comprehensive de apropriere a sensului să restituie orizontul de semnificaţii al textului, şi nu pe cel proiectat asupra textului. Întrucât dominantă este operaţia de transcodaj,

adică trecerea dintr-o reţea de semnificaţii în alta, explicaţia şi înţelegerea, interpretarea pot conlucra pe direcţii care duc la corijări reciproce. În timp ce codul, remarcă P. Guiraud, structurează mesajul – respectiv, ansamblul de reguli/convenţii de semnificare/comunicare organizează conţinuturile textuale –, receptarea trece dincolo de cod, angajând subiectivitatea destinatarului:

„hermeneutica este un cifru (filosofic, estetic, cultural, psihologic) aplicat de către receptor"[29]

decodificării lumii unice a sensului (fixat în şi transmis printr-o structură textuală). Acest fapt este mult mai evident în cazul unor coduri slabe cum sunt cele estetice: plăsmuirea de lumi imaginare, inefabilul dominantelor afective, forţa de sugestie a combinării semnelor şi energiile expresive pun în dificultate receptarea pur intelectuală; imaginarul artistic propune un alt mod de însuşire psiho-spirituală a misterelor existenţei, şi, totodată, „compensează lipsurile şi frustrările lumii şi societăţii trăite"; de aceea, limbajul nu este un simplu mijlocitor între creator şi receptor; deşi structurat prin coduri (U. Eco se referă la hipercodificare şi invenţii de coduri intens personalizate), textul trimite mereu către sine însuşi ca sursă inepuizabilă şi intraductibilă de sensuri: „mesajul estetic nu are simpla funcţie tranzitivă, de a (con)duce la un sens anume, ci este un obiect, un mesaj-obiect"[30]. În această postură se află, de fapt, toate valorile şi operele culturale.

☞ **Problema interpretării** trebuie pusă în alţi termeni decât la Wilhelm Dilthey. Antinomia pe care acesta o ipostazia între explicaţie, pe de o parte, înţelegere şi interpretare, pe de alta, nu mai funcţionează, deplasarea explicaţiei din ştiinţele naturii în planul modelelor lingvistice solicită transformări profunde în modul de a concepe actul interpretativ. Acesta este, aşadar, confruntat cu un model de inteligibilitate ce aparţine ştiinţelor umane. Chiar la Dilthey opoziţia puternică se află între explicaţie şi înţelegere, din dorinţa de a separa, sub raportul obiectului şi metodologiei, două sfere de realitate – natura şi spiritul – faţă de care trebuie luate atitudini diferite de către subiectul cunoscător. Spre deosebire de această opoziţie, cea dintre explicaţie şi interpretare este mult atenuată. Căci, dacă înţelegerea presupune, printr-un soi de complicitate afectivă, transpunerea în psihicul celuilalt, interpretarea se aplică, conform unor rigori ce nu anihilează totuşi intervenţia subiectivităţii, acelor manifestări ce sunt fixate în opere, documente ş.a.m.d. Or, puterea de semnificare a acestora este oarecum independentă de intenţiile subiectului ce se fixează în şi prin ele. Dacă, de obicei, procedeele hermeneutice porneau de la textul trăit, marcat, în orice caz, de o subiectivitate, cele structuralist-semiotice vizează preponderent relaţiile interioare textului care fac posibilă apariţia sensului. Dar, întrucât interpretarea urmăreşte actualizarea disponibilităţilor semantice ale textului, travaliul explicativ de tip semiotic şi structuralist – întrucât nu poate ocoli, nici prin formalizare, intenţia semnificantă şi dimensiunea sensului însuşi, ci doar îi desconspiră tehnica de construcţie – este un demers necesar şi pregătitor pentru o semantică – hermeneutică, desigur – mai adâncă şi cu o doză redusă de labilitate psihologic-subiectivă. Se poate spune că există înăuntrul semioticii o întreagă problematică specifică, prin obişnuinţă şi claustrări metodologice, hermeneuticii. Instrumente descriptiv-explicative elaborate în funcţie de reperele semioticii permit joncţiunea cu tradiţia hermeneutică. Semiotica însăşi a devenit conştientă de imperialismul lingvistic căreia i-a căzut pradă şi care a făcut-o posibilă. În instituirea constructelor semiotice intervin presupoziţii comprehensive. Astfel, modelele de inteligibilitate care privesc literaritatea, poeticitatea, categoriile narativităţii ş.a. angajează intuiţii şi imagini prereflexive, dominante de gust, epocă, fixări conjuncturale ş.a.m.d. De aceea, chiar dacă pretind obiectivitate ştiinţifică, au o infrastructură hermeneutică, iar aceasta poate fi activată în aplicaţiile de lectură propriu-zisă. Pe de altă parte, hermeneutica nu mai poate miza doar pe genialitate romantică şi virtuozitate

filologică în actul comprehensiv. În varianta Schleiermacher şi Dilthey, intenţia era de a delimita specificul ştiinţelor spiritului; de aceea, accentul este pus pe comprehensiune; aceasta, spre deosebire de observaţia faptelor naturale, presupune apropierea semnelor expresive ale unei vieţi psihice, transferul prin intropatie în interioritatea altcuiva – ca alternativă la atitudinea obiectivă, neangajantă a observaţiei – şi aprehensiunea coeziunii înlănţuirilor semnificative; „în această schemă dihotomică, interpretarea nu putea să apară decât ca o subdiviziune a comprehensiunii“[31]. Or, în momentul în care hermeneutica se confruntă cu modele structuraliste şi semiotice, interpretarea însăşi suportă o deplasare epistemologică, integrându-şi mediatori explicativi în faţa regulilor de compoziţie textuală. Acest fapt atrage după sine *„deplasarea de la hermeneutica simbolului către hermeneutica textului“* şi a acesteia *„către hermeneutica acţiunii umane“[32]*, iar acţiunea – mai ales cea comunicativă – presupune intersubiectivitatea modelată de exigenţele intercomprehensiunii.

Lecturi obligatorii:

1. Nicolae Râmbu, *Prelegeri de hermeneutică,* Edit. Didactică şi Pedagogică, R.A., 1998, cap.XXII.

2. Alexandru Boboc, *Hermeneutică şi ontologie,* Edit. Did. şi Pedagogică, R.A., 1999, cap.II.



Semnificaţia epistemologică a disputei empirism-raţionalism. Filosofia ştiinţei

„Autorii ce ilustrează filosofia raționalistă şi empiristă a cunoaşterii din secolele XVII şi XVIII au susținut adesea în mod explicit ideea că există surse ce validează. Ei au socotit problema originii cunoaşterii drept problemă cardinală, centrală a filosofiei cunoaşterii, în măsura în care au considerat că numai prin dezlegarea ei vom putea evalua întinderea şi limitele cunoaşterii omeneşti în genere, precum şi valoarea comparativă a diferitelor cunoştințe. Din această perspectivă se va susține că o impresie sau o idee reprezintă o cunoaştere autentică numai dacă se poate arăta că provine dintr-o sursă demnă de încredere. Se spune, de asemenea, că o idee are o valoare de cunoaştere superioară alteia pe temeiul sursei ei, a faptului că este produsul unei anumite facultăți de cunoaştere."[1]

(Mircea Flonta)

„În cazul filosofiei ştiinței, putem admite cu generozitate că, indiferent de orientarea cercetătorului individual, ea are un scop clar: înțelegerea presupozițiilor, mijloacelor, rezultatelor şi obiectivelor cercetării ştiințifice în lumina filosofiei."[2]

(Mario Bunge)

Gnoseologia (teoria generală a cunoaşterii) şi epistemologia (teoria generală a cunoaşterii ştiințifice) urmăresc să clarifice chestiunile privitoare la posibilitățile omului de a cunoaşte realitatea, la mijloacele de obținere şi verificare a cunoştințelor. Cunoaşterea este o relație specifică între subiect şi obiect: un proces de producere de idei. Subiectul epistemic este un model prin care desemnăm totalitatea aptitudinilor, condițiilor pe care trebuie să le întrunească omul real pentru a fi capabil de cunoaştere, adică totalitatea structurilor senzorial-perceptive şi raționale normal dezvoltate. Obiectul cunoaşterii nu se identifică cu obiectul real, ci este un decupaj operat asupra realității dintr-un anumit unghi, cu metode specifice. Ştiința, de obicei, nu porneşte niciodată de la zero; ea lucrează asupra unui set de cunoştințe şi imagini nespecializate, judecăți, prejudecăți, scheme intuitive etc. care sunt deja active într-o cultură. Deci, cunoaşterea vizează modul în care ni se prezintă nouă obiectul, propunând o reconstrucție logică a unui anumit domeniu de realitate; ea este întotdeauna fixată în şi prin limbaj (noțiuni, judecăți, teorii, raționamente), descriind lucruri, proprietăți, stări, relații şi încercând să le explice/interpreteze.

☞ **Empirismul.** Una din problemele cruciale ale teoriei cunoaşterii este următoarea: cum iau naştere cunoştinţele veritabile? în ce constă originea cunoştinţelor?; cum trebuie să procedăm pentru a obţine cunoştinţe valoroase: ca în ştiinţele naturii, pe bază experimentală, sau prin procedee analoge geometriei (deducţie logică?). Empirismul (F. Bacon, Feuerbach, J. Locke, David Hume ş.a.) apreciază că există un început absolut în cunoaştere: experienţa, cu alte cuvinte contactul nemijlocit al simţurilor cu realitatea, este sursa tuturor cunoştinţelor umane. Omul este o „tabula rasa“ pe care experienţa o umple cu impresii şi cunoştinţe. În opinia lui Locke, nimic nu este dat în intelect în legătură cu lucrurile, cu lumea exterioară, decât dacă în prealabil a fost dat în simţuri. Dintr-o asemenea perspectivă, subiectul este pasiv: el receptează pur şi simplu acţiunea obiectelor asupra propriilor sale simţuri. Obiectele sunt agresive, au iniţiativa. Locke susţine că

> *„obiectele simţurilor introduc anumite idei în mintea noastră, fie că vrem sau nu, iar procesele minţii ne lasă cel puţin nişte noţiuni obscure despre ele însele, nici un om neputând ignora cu totul ceea ce face când cugetă. Intelectul nici nu poate să refuze de a avea aceste idei simple când se prezintă minţii, nici să le modifice când s-au întipărit, să le şteargă sau să producă el însuşi unele noi, mai mult decât poate o oglindă să refuze, să modifice sau să şteargă imaginile sau ideile la care dau naştere obiectele aşezate în faţa ei.“[3]*

Acest rol pasiv al subiectului constă, deci, în faptul că raţiunea umană este pur constatativă. Ea nu pune de la sine nimic în conţinuturile cognitive; realitatea se imprimă în mintea omului aidoma unui sigiliu pe ceară. Este, aici, imaginea cunoaşterii înţeleasă ca simplă copie, reflectare, reproducere a realului sau, pe de altă parte, ca sesizare, observare a operaţiilor prin care intelectul prelucrează conţinuturile dobândite prin stimulare din exterior. Structurile raţionale nu fac altceva decât să introducă ordine în cunoştinţele procurate de simţuri. Spontaneitatea şi iniţiativa combinării ideilor simple poate fi sursă de eroare. În aceste condiţii, logica şi matematica sunt simple instrumente auxiliare, cu valoare metodologică.

Empiriştii susţin că sunt adevărate sau false, deci au valoare de adevăr, numai acele cunoştinţe care se verifică direct sau indirect prin observaţie nemijlocită, imediată. În diferite variante contemporane ale empirismului, asemenea cunoştinţe sunt considerate ca fiind a posteriori (experimentale) şi sintetice (întrucât aduc spor de cunoaştere şi informaţii asupra realului). În afara acestor cunoştinţe, empiriştii acceptă existenţa unei cunoaşteri a priori (care este independentă de orice experienţă reală sau posibilă) care, însă, este analitică. În această categorie intră cunoştinţele logico-matematice; adevărul sau falsitatea lor se stabileşte prin simplă analiză logică, prin apel la legile gândirii corecte, cunoştinţele de acest tip putând fi sau tautologii sau contradicţii logice. Are sens, în viziunea empiristă, fie cunoaşterea sintetică a posteriori (pentru care adevărul se stabileşte experimental, prin confruntare cu realitatea), fie cunoaşterea a priori (a cărei valabilitate se stabileşte pe baza unor criterii raţionale). Tot ceea ce este în afara acestor criterii este falsă cunoaştere. De pildă, întrucât enunţurile filosofice nu pot fi apreciate ca adevărate sau false nici pe calea experienţei, nici pe cale logică, sunt false cunoştinţe; filosofia şi-a pus întrebări şi a formulat răspunsuri de natură speculativă şi indecidabile din principiu, deci a mers pe căi greşite. Empiriştii actuali („Cercul de la Viena“ al lui R. Carnap etc.) apreciază că utilitatea filosofiei ar trebui să conste în efortul de clarificare a sensului termenilor din comunicarea inter-umană. Deci, în locul ontologiei, filosofia trebuie să fie o semantică logică.

Orientarea empiristă a apărut în zorii epocii moderne, în perioada Renaşterii, când ştiinţele trec printr-o fază analitico-experimentală. A fost şi rămâne o epistemologie a ştiinţelor empirice ale naturii şi, în general, a ştiinţelor de tip experimental, întrucât acestea intră în modelul de ştiinţă exemplară (autentică) pe care îl vizează această epistemologie. Empiriştii supraapreciază rolul senzorialului şi subapreciază funcţiile componentelor raţionale în procesul de cunoaştere.

Acordă, implicit, simțurilor virtuți, capacități raționale. Adepții acestei orientări surprind temeiul experimental (factual) pe care trebuie să-l aibă orice știință riguroasă, însă, absolutizând criteriul experienței în stabilirea adevărului, fixează o eroare: anumite modele teoretice de bună calitate nu sunt verificabile experimental (teoria relativității, ipotezele cosmologice actuale etc.); deși adevărat, criteriul experienței este prea îngust. Empiriștii – clasici și moderni, cu mici excepții – au iluzia unei cunoașteri observaționale pure; or, propozițiile care traduc datele experimentale și observaționale sunt formulate în funcție de anumite ipoteze, cunoștințe, judecăți, supoziții de ordin cognitiv, cultural și afectiv care precedă respectiva observație. Nu există, deci, o cunoaștere pur constatativă.

☞ **David Hume.** Empirismul însuși începe să-și conștientizeze limitele. Respectiv, cunoștințele observaționale sunt nesigure și controversabile, generalizările empirice nu au necesitate logică. Ele ne oferă o certitudine practică, dar nu una rațională. Aceste concluzii sunt pregătite prin chiar modul în care Hume formulează punctul de vedere empirist. El face o distincție între *gânduri* (*thoughts*) sau *idei* (*ideas*) și, pe de altă parte, *impresii* (*impressions*). Într-un sens oarecum diferit de cel uzual, prin impresie va înțelege „*toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem când auzim, vedem sau pipăim, iubim, sau urâm, sau dorim, sau voim. Impresiile sunt deosebite de idei, care sunt trăiri mai puțin vii, de care devenim conștienți când reflectăm asupra oricăreia dintre senzațiile sau pornirile amintite mai sus.“*[4] În același timp, toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii, întrucât, deși libertatea intelectului omenesc pare nelimitată, „*întreaga materie a gândirii derivă fie din simțirea noastră externă, fie din cea internă“*[5]. De aici rezultă ca normă epistemologică „*să cercetăm din ce impresie este derivată presupusa idee“*[6] cu care operăm necritic. Or, nu pot fi indicate impresiile primare care să întemeieze necesitatea raporturilor cauzale. Cunoștințele observaționale au la bază credințe și obișnuințe rezultate în urma unor experiențe repetate și concordante. De pildă, întrucât experiența de până acum a arătat că după noapte vine zi, și când răsare soarele aerul se încălzește, considerăm că și în viitor se va întâmpla astfel. Mai mult, între respectivele fenomene apreciem că există relații cauzale, necesare. În fond, spune Hume, este vorba numai de extrapolări ale experienței trecute. În prelungirea acestor precizări, raționaliștii consideră cunoștințele factuale (experimentale) ca fiind incerte și doar foarte probabile, dar nu necesare. Oricând se poate ivi o experiență care să contrazică generalizările anterioare.

☞ **Raționalismul.** Cunoștințele logico-matematice sunt, însă, în viziunea raționaliștilor, necesare, generale și esențiale. De aceea, raționalismul are ca model de știință exemplară matematica și fizica teoretică, fiind o epistemologie a științelor riguroase, „tari.“ Principalii reprezentanți ai orientării raționaliste sunt: Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant ș.a. În general, raționaliștii susțin că nu există un început absolut în cunoaștere, întrucât înainte de și pentru a putea cunoaște trebuie să existe structurile raționale. Acestea sunt o condiție a actului de cunoaștere și nu derivă din experiență. În viziunea raționaliștilor prekantieni, cunoștințele autentice se obțin prin intuiție intelectuală; printr-un soi de iluminare rațională, omul poate să surprindă, în virtutea zestrei sale naturale, adevărurile clare și distincte asupra realității; întrucât aceste cunoștințe sunt în mod evident adevărate, ele nu mai trebuie verificate și sunt luate ca axiome de la care pornind se construiește știința teoretică pe cale deductivă (la fel ca în geometria euclidiană). Subiectul are rol activ în cunoaștere, în sensul că structurile sale mentale construiesc cunoștințele.

☞ **Criticism Kantian.** Și la empiriști și la raționaliști prekantieni se poate observa că este susținută ideea unei cunoașteri nemijlocite: cunoștințele se obțin imediat, prin contact direct cu obiectul, contact nemijlocit pe calea simțurilor (la empiriști) sau prin intermediul rațiunii (la raționaliști).

Kant schimbă datele problemei, inițiind orientarea criticistă. El nu întreabă cum se obține cunoştințele, ci cum este posibilă cunoaşterea. Kant este adeptul unui raționalism moderat:

> *„Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experiența"; „cronologic, nici o cunoaştere nu precedă în noi experiența şi cu ea începe orice cunoaştere"; „dar, dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experiență".*

Astfel fundamentează apriorismul, care neagă existența unui punct zero în cunoaştere, structurile a priori ale sensibilității şi intelectului – în calitate de condiții logice ale oricărei experiențe posibile – prelucrând activ informațiile furnizate de simțuri. În acest sistem de referință (când e preocupat de condițiile posibilității cunoaşterii, de temeiul actului de cunoaştere), propune o soluție de sinteză. Simțurile prin ele însele nu produc cunoaştere; ele procură materia primă, informații asupra realului; fără intervenția rațiunii, acestea sunt „oarbe". Structurile a priori ale sensibilității şi rațiunii umane, în afara informațiilor senzorial-perceptive, sunt sterile. Sensibilitatea constă în capacitatea de a primi reprezentări, iar intelectul se afirmă ca o capacitate de a cunoaşte un obiect cu ajutorul acestor reprezentări. Deci prin sensibilitate obiectele ne sunt date, produc senzații prin acțiunea lor asupra organelor de simț astfel încât obținem o materie primă ce devine conținut al cunoaşterii prin organizarea de către (prin) formele sensibilității (spațiul şi timpul), iar conceptele pure ale intelectului oferă forma oricărei cunoaşteri (reale şi posibile). „*Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi nimic. Numai prin faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaşterea.*"[7] Cunoaşterea presupune, aşadar, o conlucrare între senzorial şi rațional; cunoştința este un produs, rezultat în urma prelucrării, conştientizării şi remodelării informațiilor senzorial-perceptive de către structurile a priori ale sensibilității şi intelectului. Deci: cu toate că orice cunoaştere începe cu experiența, dar conținutul cognitiv nu derivă total din experiență; el este rezultatul constructivității raționale. Cunoştința este un model ideatic al realului. Meritul lui Kant este de a fi arătat că toate cunoştințele logico-matematice sunt sintetice a priori. Ele sunt independente de orice experiență şi fac posibilă orice experiență cu obiectele reale (sunt a priori) şi, totodată, ne procură informații despre obiectele reale ca obiecte oarecare (de aceea sunt sintetice).

☞ Orice proces de cunoaştere presupune prezența, unitatea şi interacțiunea a două laturi sau momente: **componente senzorial-perceptive şi raționale**. Ca atare, senzorialul şi raționalul nu sunt niveluri deosebite de cunoaştere, ci doar părți constitutive ale acesteia. Ponderea lor este însă diferită la diferite niveluri de abstractizare. Dacă în cunoaşterea perceptivă rol preponderent au senzațiile şi percepțiile, nivelul teoretic presupune doar constructivitate logică, independentă de informațiile procurate de simțuri. Momentul senzorial-perceptiv cuprinde: senzația (prin care reflectăm, prin intermediul unui simț, trăsături disparate ale obiectelor); în fapt, senzații pure nu avem nici în condiții de laborator, pentru că simțurile umane se pot suplini unele pe altele; percepția reproduce trăsături specifice unui anumit obiect în totalitatea lui globală, ceea ce presupune conlucrarea dintre simțurile umane; reprezentarea – în timp ce percepția presupune prezența efectivă a obiectului, reprezentarea, cu ajutorul informațiilor fixate în memorie, reflectă schematic, sintetic şi global un obiect în lipsa acestuia. La nivel rațional, noțiunea reproduce trăsăturile ce caracterizează clasele de obiecte, prin termeni lingvistici; noțiunile iau naştere prin procese de analiză şi sinteză, abstractizare şi generalizare, fixând acele conținuturi care țin de diferențele specifice ale claselor de obiecte şi ființe. Judecata constă în enunțuri care afirmă sau neagă ceva despre altceva. Raționamentele sunt înlănțuiri logice, coerente de judecăți. Ele pot fi inductive, deductive, analogice.

☞ **Percepție şi cunoaştere perceptivă.** Obiectul cunoaşterii perceptive îl constituie bogăția fenomenică a lumii înconjurătoare detectată pe calea contactelor directe cu obiecte, procese,

fenomene. Se surprind acele trăsături prin care se produce individualizarea unui obiect înăuntrul clasei sale. Percepția este doar o stare psihologică, o formă de obținere pe calea simțurilor a informațiilor primare. Percepțiile le trăim aidoma sentimentelor. Pentru a deveni cunoştințe perceptive, este necesară intervenția raționalului care permite surprinderea, traducerea, conştientizarea şi comunicarea conținuturilor informaționale prin intermediul unui limbaj cu valoare intersubiectivă. În timp ce percepțiile depind de aptitudinile şi disponibilitățile momentane ale subiectului, fiind, de aceea, bogate în determinații şi incomunicabile, cunoaşterea perceptivă presupune intrarea acestor conținuturi într-o convenție colectivă (limbajul) menită să rețină numai ceea ce este inteligibil şi pentru ceilalți, deci comunicabil. Într-o primă fază, cunoaşterea perceptivă este o recunoaştere, întrucât presupune identificarea obiectului, încadrarea lui într-o clasă şi, respectiv, transferul asupra obiectului individual a trăsăturilor comune tuturor obiectelor din respectiva clasă de obiecte. De aceea, momentul cunoaşterii perceptive presupune intervenția efectivă a unor niveluri superioare de cunoaştere (empirică şi teoretică) care o fac posibilă. Cunoaşterea perceptivă este, deci, condiționată de cunoaşterea anterioară, deja constituită. După această fază de identificare, urmează o cunoaştere efectivă, respectiv traducerea în limbaj a acelor note distinctive care sunt caracteristice obiectului individual (care acționează asupra organelor de simț).

☞ **Abstractizarea analitică.** Cunoştința empirică cuprinde noțiuni şi legități care au corespondent în realitate, în sensul că au referințe perceptibile. Din punct de vedere genetic, acest nivel se formează prin identificarea, pe calea unor experiențe repetate şi concordante, a asemănărilor, a notelor comune. De obicei, se foloseşte inducția amplificatoare, care presupune ca, pornind de la „unii“, să se tragă concluzii cu privire la „toți“. Acest salt logic poate fi infirmat oricând de experiența viitoare. De aceea, cunoaşterea empirică este doar foarte probabilă, dar nu necesară. Ne dă o certitudine practică (în sensul că, dacă până acum s-au repetat anumite fenomene, presupunem că şi în viitor se va întâmpla la fel), dar nu are certitudine logică. Întrucât generalizările empirice sunt făcute pe baza unei experiențe umane limitate şi în funcție de anumite trebuințe ale practicii concrete, ele pot fi oricând răsturnate, şi nu întotdeauna trăsăturile comune pe care le rețin sunt şi esențiale. Un spor de rigoare se poate obține în cunoştințele de tip ştiințific, întrucât generalizările sunt făcute prin prelucrarea riguroasă a protocoalelor de observații; cu toate acestea, şi în ştiințele experimentale nivelul empiric este caracterizat doar printr-o probabilitate logică şi experimentală foarte mare (în cel mai fericit caz). Nivelul empiric al cunoaşterii presupune o abstractizare de tip analitic, întrucât rațiunea extrage din mulțimea experiențelor trăsăturile comune şi repetabile. De aceea, există la acest nivel iluzia unei cunoaşteri care este simplă reproducere mentală a realului.

☞ **Abstractizarea constructivă (idealizarea teoretică).** Nivelul cunoaşterii teoretice cuprinde noțiuni, enunțuri şi sisteme explicative care nu au corespondent în realitatea imediată (teoria relativității, termenii de corp absolut solid, gaz ideal etc.). În măsura în care ataşăm anumitor situații reale proprietăți specifice enunțurilor teoretice, ajungem la judecăți care totdeauna sunt în mod necesar false din punct de vedere logic. Abstractizarea teoretică este de tip constructiv. Ea presupune trecerea din experiența reală în experimentul mintal. De exemplu, legea inerției a fost formulată până la Newton în strictă legătură cu experiența reală: distanța parcursă de un mobil este proporțională cu forța care îl acționează. În experimentul real, acțiunea forței de frecare poate fi redusă sensibil, însă nu anihilată. Cu cât forța de frecare este mai mică, cu atât distanța parcursă este mai mare. De aceea, se trece în experimentul mintal, concepându-se situația-limită în care forța de frecare este egală cu zero. Legea inerției este formulată pentru această situație, numai logic posibilă: un corp rămâne în repaos absolut sau se mişcă rectiliniu şi uniform la

infinit cât timp asupra sa nu acționează o forță exterioară. Acest tip de abstractizare presupune constructivitatea logică a subiectului. Ea permite surprinderea în stare pură a unor raporturi şi regularități care în realitate se manifestă numai ca tendințe. Construirea de modele logico-teoretice ale realului face abstracție sistematic de factorii perturbatori (forțele de frecare, pentru legea inerției), aşa încât legitățile şi invarianții reali sunt surprinşi în stare pură. Abia pe această cale este posibilă explicarea sistematică şi necesară a realului. Pentru ca idealizările teoretice să poată explica efectiv anumite stări şi situații concrete, trebuie ca să li se ataşeze condițiile concrete de manifestare.

Între nivelurile cunoaşterii există raporturi complexe. Astfel, din punct de vedere funcțional, nivelul teoretic face posibilă şi necesară cunoaşterea de nivel empiric şi perceptiv. Din punct de vedere genetic, nivelurile empirice şi teoretice se constituie în prelungirea unei cunoaşteri perceptive, singura care permite contactul nemijlocit cu realitatea. Acest fapt se vede cel mai bine atunci când, în experiența cu anumite obiecte, nu este posibilă identificarea. Este necesară, în asemenea cazuri, introducerea unei convenții lingvistice căreia îi vor fi ataşate, prin generalizări ulterioare, conținuturi noționale (de nivel empiric).

Cunoaşterea comună este nespecializată, compusă din cunoştințe fragmentare şi nesistematice. Este preponderent constatativă şi descriptivă; are conținuturi reflectorii, îmbinate prin elemente de subiectivitate. De aceea, este lipsită de rigoare. Generalizările sunt făcute în funcție de interesele imediate, de acțiunile individuale şi colective. Legătura nemijlocită dintre teorie şi practică face ca mediul imediat să nu fie cunoscut în mod dezinteresat, pentru a-i surprinde structura şi funcționalitatea, ci numai în măsura în care această cunoaştere este indispensabilă pentru depăşirea unor situații problematice.

☞ **Legea ştiințifică.** Întrucât orice discuție asupra statutului epistemologic al teoriei într-o ştiință anume angajează o gamă largă de probleme, vom rezuma considerațiile de față la conturarea unui răspuns următoarelor întrebări: „Ce relație există între legile teoretice şi cele reale?“ „În ce condiții un enunț, considerat lege, are caracter ştiințific?“

Este, de obicei, acceptat faptul că între legea teoretică şi, pe de altă parte, stări şi fenomene vizate de aceasta nu există simetrie, o identitate sub aspectul conținutului, de genul celei postulate de realismul naiv. Dar dificultatea abia începe din acest punct, soluțiile propuse, de pe pozițiile diferitelor orientări epistemologice, dispersându-se între convenționalismul neopozitivist şi constructivismul neoraționalist. Conceptul generic „lege“[8] – are o ambiguitate sistematică, semnificând: a) un raport specific între laturi, procese etc. ale unui domeniu de realitate; b) o propoziție-lege; c) o propoziție normă; d) propoziție-principiu (metodologic sau explicativ); e) în viața cotidiană – regulă generală şi imperativă, obligatorie, constrângere exercitată de o autoritate, cerință de ordin colectiv sau individual, convenție ş.a.m.d. Însă, dacă vom considera legea ca expresia cea mai complexă a determinării fenomenelor – întrucât implică o sinteză a tuturor celorlalte cupluri categoriale: cauză–efect, necesitate–întâmplare, posibilitate–probabilitate–realitate, finalitate –, putem accepta că sunt enunțuri legice acele propoziții care desemnează relații – între laturile şi procesele unui domeniu real în ansamblul său, între componente sau stări succesive ale aceluiaşi subsistem – simultan necesare, esențiale şi generale, fiind, în consecință, relativ constante şi repetabile în anumite condiții. Precizăm că, într-o asemenea perspectivă, legile desemnează numai acele raporturi care sunt simultan necesare, esențiale şi generale pentru a le delimita de acele enunțuri ce se referă la relații generale dar ne-necesare (există o generalitate a aspectelor secundare!) sau relații necesare dar ne-generale (pornind de la Hegel, se poate vorbi şi de un necesar al faptelor individuale). În realitatea concretă, acțiunea acestor legi este mascată de factori perturbatori, întâmplători, de întreaga

bogăție fenomenică a lucrurilor şi stărilor individuale. Raporturile esențiale nu sunt date la suprafața fenomenelor, fiind puse în umbră de o concretețe bogată în determinări fluctuante. De aceea, nu sunt accesibile observației directe, nici chiar celei mediate de aparatură tehnică; acțiunea factorilor perturbatori nu poate fi suprimată. În consecință, se impune ca moment important în demersul ştiințific îndepărtarea de realitatea nemijlocită printr-o reconstrucție logică a relațiilor reale pornind, eventual, de la supoziții idealizante. Legile sunt formulate, de regulă, ca raporturi ipotetice de tipul „dacă…, atunci…“, precizându-şi astfel aria de competență şi condițiile/contextele de validare.

Albert Brim o constată că „legile sunt din ce în ce mai mult înțelese ca instrumente de cercetare“.[9] La rândul său G. Hempel defineşte legea ca fiind un enunț care „afirmă existența unei relații uniforme între diferite fenomene empirice sau între diferite aspecte ale unui fenomen empiric“[10]. Acest punct de vedere leagă prea mult legea de experiența imediată, reducând-o la aspectele constatative şi, totodată, rupând-o de cauzalitate.

Faptele de observație impun relații repetabile; legitatea se reduce la o constatare a acestora, permite previziunea, dar nu comportă prin ea însăşi nici o explicație. Abia punerea lor în conexiune, organizarea ipotetico-deductivă, încercarea de a deduce legile şi a le sesiza temeiul obiectiv le conferă o necesitate logică şi putere explicativă. Orice lege ştiințifică explică datele de observație şi regularitățile emprice dintr-un domeniu, permițând verificarea unor ipoteze, interpretarea unor noi date observaționale ş.a.m.d. Legile ştiințifice sunt enunțuri adevărate care, spre deosebire de generalizările accidentale, au valoare explicativă şi predictivă, şi capătă statutul de legi doar în cadrul unei teorii ştiințifice. H e m p e l arată că generalizările empirice care sunt confirmate empiric dar nu sunt ataşate unei teorii au statutul de lege dacă sunt implicate de una din teoriile deja admise; în acest caz, chiar dacă un enunț este confirmat factual şi avem argumente pentru a gândi că el este efectiv adevărat, un asemenea enunț nu poate fi calificat ca lege, dacă exclude eventualele ipoteze pe care teoria respectivă le face posibile. Teoria neovitalistă porneşte de la analiza capacității de regenerare şi finalitatea proprie dezvoltării sistemelor vii, dar nu este o teorie consistentă, ci o simplă constatare şi generalizare empirică, întrucât nu explică aceste fapte, nu arată condițiile în care entelehiile intră în acțiune, ci permite doar aprecieri post-factum: „Acest fapt se datorează acțiunii forțelor vitale“. În acest caz, nu putem vorbi de lege teoretică, pentru că lipseşte tocmai dimensiunea explicativă şi predicția necesară logic. Pentru a lua un exemplu, constatarea empirică făcută încă de T u c i d i d e, conform căreia cei ce supraviețuiesc bolii de ciumă pot să-i îngrijească pe actualii bolnavi fără riscuri, a căpătat statutul de lege abia o dată cu elaborarea teoriei imunității.

Hempel consideră că teoriile sunt introduse atunci când studiul prealabil al unei clase de fenomene a relevat un sistem de corelații constante care pot fi formulate sub forma legilor empirice. Teoriile caută să explice aceste regularități, să ofere o cunoaştere mai adâncă şi mai adecvată a acestora, să prezică noi regularități de acelaşi fel prin intermediul legilor teoretice. Astfel, teoriile corpusculară şi ondulatorie au explicat fenomene constatate anterior şi exprimate prin legile propagării luminii în linie dreaptă, reflecției, refracției şi difracției. Conform teoriei lui Hempel, orice explicație ştiințifică trebuie să satisfacă două condiții: 1) exigența pertinenței – măsura în care explicația ne permite să credem că fenomenul se produce sau poate fi produs în condițiile indicate; 2) exigența testabilității empirice – confirmarea de către fapte. Explicația teoretică a faptelor reale constă în deducerea a ceea ce trebuie explicat (*explanandum, explicandum*) din anumite premise (*explanans, explicans*) care cuprind legile teoretice şi cunoştințe empirice asupra condițiilor reale în care se manifestă legea. În cazul explicației deductiv-nomologice, întrucât se porneşte de la premise adevărate, concluzia este în mod

inevitabil adevărată. Atunci când o lege teoretică nu poate să explice anumite date de observație, se simte nevoia unei adaptări, modificări, subtilizări a enunțurilor legice sau se construiește o nouă lege. În explicația de tip probabilist, pe baza informației conținute în explanans (care cuprinde, de data aceasta, o lege probabilistă), explanandum-ul poate fi prevăzut cu o foarte mare probabilitate şi poate avea o certitudine practică.

Semnificativă prin deschiderile spre epistemologiile contemporane este concepția lui Jacques Rueff [11]. Orice ştiință are un nivel empiric (raporturile de succesiune detectabile pe calea contactului senzorial-perceptiv cu fenomenele reale; de obicei, acestea sunt acceptate ca reguli de acțiune) şi un nivel rațional-teoretic (introducerea unor ipoteze explicative, mai ales de ordin cauzal). Teoria urmăreşte transformarea constantelor din succesiunea reală în raporturi de cauzare. Explicația este, însă, redusă de către Rueff la un convenționalism epistemologic: aceste cauze prin care constatările empirice devin inteligibile teoretic sunt create de teoretician, nefiind date în realitatea studiată. Cauzele, imaginate a fi dătătoare de seamă pentru anumite fenomene reale, sunt date a priori; justificarea lor se face prin concordanța teoremelor, a concluziilor (obținute prin organizarea logică, validă sintactic şi semantic) cu regulile empiric-observabile. O teorie neinfirmată de fapte rămâne empiric semnificativă. Ea are doar un grad de confirmare, existând riscul unei respingeri ulterioare. Oscilând între scepticismul humeist, pozitivismul actual şi constructivism, între verificaționism şi falsificaționismul lui Karl Popper, Jacques Rueff este adeptul unui relativism epistemologic, consonant, de fapt, cu liberalismul său. După acest gânditor, o teorie economică nu este şi nici nu poate fi adevărată sau falsă, ci doar semnificativă sau nu în raport cu sfera faptelor vizate.

Recursul la fapte este necesar, dar nu totdeauna concludent: faptele pot fi interpretate astfel încât să confirme şi construcții pseudo-teoretice. „*Un model teoretic ce nu aspiră la o interpretare concretă efectiv verificabilă nu constituie – arată J. P i a g e t – decât o schemă logică; şi, similar, un ansamblu de constatări observaționale fără o structurare de acest tip se reduce la o simplă descripție.*“[12] În concluzie, câteva din cele mai semnificative cercetări contemporane ne permit să precizăm că: 1) legile teoretice se obțin printr-o reconstrucție logică a realului şi nu printr-o simplă separare a esențialului de neesențial; 2) testarea empirică a unei legi nu poate fi înțeleasă ca simplă confruntare a acesteia cu presupuse observații neutre, fidele realității, pur constatative; 3) nu orice explicație teoretică este în concordanță cu explicațiile familiare, comune; uneori apare chiar o contradicție; legile teoretice corijează simțul comun, îi înlătură deformările, deschizându-i noi perspective asupra realului; 4) nu poate fi acceptată ca lege orice relație constantă, orice regularitate; de asemenea, nu orice cerință necesară are caracter de lege, ci numai aceea care dovedeşte un temei în chiar articulația interioară a sistemului cercetat.

☞ Cele două mari orientări gnoseologico-epistemologice tradiționale, empirismul şi raționalismul, constituie încă puncte de referință directă sau mediată, polemică sau constructivă, în orientările epistemologice actuale, atât ca orizont problematic cât şi sub raportul principiilor ce prefigurează anumite tipuri de soluții întrebărilor privitoare la originea şi întemeierea cunoştințelor. În acelaşi timp, trebuie observat că, în varianta sa clasică, empirismul a suferit un eşec – mai ales în măsura în care considera experiența directă, observațională, ca început absolut al cunoaşterii şi unic criteriu de validare a enunțurilor cu un conținut cognitiv veritabil: judecarea teoriilor ştiințifice doar prin ipostazele lor empirice s-a dovedit a fi reductivă, deci nepermisă şi mult prea îngustă. Limitele empirismului clasic (Locke, Condillac, Hume etc.) s-au transmis şi în reluările sale moderne (empirismul logic). Nici raționalismul prekantian, care considera ca punct absolut de pornire al cunoaşterii intuiția intelectuală (Descartes, Leibniz etc.) nu a avut o soartă mai promițătoare, întrucât, la fel ca empirismul, accepta posibilitatea unei cunoaşteri nemijlocite.

Aceste orientări au fost epistemologii care ofereau un model ideal de știință în prelungirea unor științe reale considerate ca exemplare; astfel, pe un fond de reacție antispeculativă și antiscolastică, empiriștii au ca model științele experimentale ale naturii, în timp ce raționaliștii precritici se refereau în special la matematică și la fizică teoretică – acestea, întrucât sunt capabile să ofere cunoștințe care au necesitate logică, fiind net deosebite de caracterul probabilist al constatărilor observaționale.

Epistemologia mai nouă nu e preocupată atât de elaborarea unor modele ideale, cât de explicarea anumitor tipuri de raționalitate specifice științelor actuale. În această direcție, regândirea modului în care se obțin și se verifică cunoștințele este făcută o dată cu reelaborarea, nu numaidecât fidelă, a unor teme tradiționale. În prelungirea direcției inițiate de Kant, se poate vorbi de o reorientare spre un raționalism epistemologic în ipostaze variate și chiar contradictorii. Însă, pentru a înțelege mai ușor contribuțiile epistemologiilor contemporane la clarificarea teoretică a structurilor cognitive de tip științific, vom lămuri, mai întâi, câteva aspecte generale privitoare filosofia științei.

☞ **Știința – obiect al interpretării și reconstrucției filosofice.** Filosofia a cercetat știința pentru a-i oferi modele ideale, pornind de la anumite ramuri științifice care aveau oarecare exemplaritate (de pildă, matematica și fizica teoretică). În condițiile actuale, pentru a ieși din construcții a priori și a se apropia mai eficient de practica efectivă a savantului, ea proiectează modele de raționalitate științifică, stiluri de inteligibilitate cu funcții preponderent descriptiv-explicative, interpretative, renunțând la a pune accentul pe o normativitate exterioară disciplinelor particulare. Cercetările integrate, generic vorbind, în ceea ce se numește „filosofia științei“ reprezintă un orizont problematic de mare actualitate în reflecția filosofică. În multe din aspectele sale, fenomenul include înnoiri tematice, revitalizarea unor interogații de ordin gnoseologic care au însoțit mereu gândirea filosofică, deplasarea dinspre tradiționala teorie generală a cunoașterii înspre investigarea specializată a cunoașterii științifice, dar, mai ales, apariția unor noi probleme și arii problematice pe care însuși progresul științific le generează, solicitând soluționări de ordin metateoretic. În special în această ultimă direcție se conturează cel puțin două aspecte.

În primul rând, trebuie avut în vedere faptul că în știința modernă au avut și au loc mari transformări interne, care aparțin revoluționării stilului de gândire, cercetare și interpretare științifică; acest spirit științific se cere conștientizat teoretic, mai ales atunci când e nevoie de o imagine clară asupra a ceea ce se întâmplă în structura explicației științifice. De aceea, probabil, impulsul spre filosofia științei a pornit, de multe ori, din nevoia de a ieși din anumite situații problematice în care, prin chiar evoluția sa, știința a ajuns: de pildă, crizele de creștere care au produs mutații în fizica modernă; opțiunea pentru un model explicativ în condițiile în care există mai multe teorii concurente cu privire la același domeniu de realitate; valoarea cognitivă și verificarea unor teorii științifice în care elementele de constructivitate teoretică depășesc ceea ce acceptă modul filosofic clasic de a înțelege procesul de cunoaștere a realității ș.a.m.d.

În al doilea rând, este evident că știința actuală modifică radical imaginile tradiționale despre om, viață, lume, Univers. Impactul – receptat, deseori, ca brutal – modificator de structuri culturale și ierarhii de valoare, de climat psiho-social și de sensibilitate axiologică etc. este atât de profund încât știința nu mai poate fi privită doar ca o simplă variabilă a vieții și muncii spirituale, ci ca pivot ce angajează grav și decisiv condiția umană – sub toate aspectele sale – în orizonturi imprevizibile de progres civilizatoriu. De aceea, nu se poate să se ignore consecințele umane și statutul social-economic, tehnologic, politic și cultural pe care știința actuală le are. Or,

aceste aspecte, prin implicațiile pe care le generează, solicită o conştientizare şi integrare filosofică.

În egală măsură, anumite achiziții cognitive cu statut teoretic (logica matematică, teoria generală a sistemelor, cibernetica, semiotica) sau empiric (psihosociologia, psihologia genetică ş.a.m.d.) oferă metode şi instrumente riguroase care pot fi cu succes aplicate ştiinței înseşi ca obiect de studiu. Apelând la asemenea mijloace, gândirea filosofică se adecvează mai mult şi eficient structurii şi funcțiilor practicii ştiințifice, nemaifiind un exercițiu teoretic gratuit, cu un demers interpretativ-explicativ capabil să îndrume sau să coordoneze însăşi evoluția ştiinței în albia anumitor exigențe de ordin general-filosofic.

Prin urmare, se prefigurează două ipostaze relativ distincte în care şi prin care filosofia se implică în studierea ştiinței actuale. Mai întâi, o anume filosofie se găseşte încorporată, cu sau fără intenția expresă a omului de ştiință, în cercetarea propriu-zisă. Ea aparține nucleului valoric pe care şi prin care savantul se angajează, adică setul neomogen al ideilor directoare, perspectivelor, motivației ş.a.m.d. Acestea pot fi prealabile cercetării sau se sedimentează pe parcurs, în prelungirea practicii ştiințifice. Mai semnificativă este însă filosofia instaurată ca reflex interpretativ şi/sau explicativ asupra unui anumit tip de ştiință, privit ca obiect pentru a-i surprinde structura interioară, modalitățile de constituire şi testare a enunțurilor, stările de normalitate, crizele ş.a.m.d. Acest demers teoretic nu este interior ştiinței, ci exterior ei, nu are loc în ştiință, ci asupra ştiinței. El se adecvează din punct de vedere teoretic-descriptiv la ştiința deja existentă, deja constituită, sau poate fi orientat ca instrument metodologic şi clarificator spre aspectele procesuale – autoconstituante – ale ştiinței înseşi. Aşadar, filosofia oferă un ideal de ştiințificitate, iar acesta (în funcție de cele două accente care îl direcționează) poate fi prezentat în formele imperativ-normative, arătând că trebuie şi cum trebuie să fie ştiința autentică, sau poate fi angajat, ca etaj metateoretic, în chiar căutările ştiinței de a se autodesăvârşi.

☞ **Filosofia ştiinței** cuprinde o gamă largă de preocupări, atitudini, perspective şi demersuri cognitive prin care ştiința este studiată ca fenomen spiritual specific integrat în ansamblul vieții social-culturale. Ceea ce este clar e faptul că ştiința însăşi, în acest caz, simte nevoia să fie încorporată în contexte explicative de natură filosofică. Dimensiunile, structurile, funcțiile şi semnificațiile sale, pentru a fi relevante, trebuie aduse, atrase şi lămurite în orizontul reflecției teoretico-filosofice. Aceste întreprinderi ar putea fi grupate în trei segmente problematice: rolul ştiinței în societate; lumea descrisă în/şi prin ştiință; fundamentele ştiinței. În măsura în care conținuturile acestor categorii tematice sunt supuse unor cunoaşteri generale şi valorizatoare, ele aparțin filosofiei ştiinței, deci discursului filosofic, fiind deopotrivă de îndreptățite prin ceea ce îşi propun să spună, şi complementare prin ceea ce spun efectiv despre statutul cunoaşterii ştiințifice. Cu toate acestea, centrul de interes al filosofiei ştiinței este constituit din acele probleme care se referă direct la structura explicației ştiințifice, confruntarea legilor cu experiența, cadrul conceptual în care se mişcă argumentarea şi explicația, articulația logică a ideilor de bază (definiții, propoziții, reguli de inferență) etc. Anumite aspecte din acestea se pretează la delimitări formale şi tratări de sine stătătoare. De pildă, logica ştiinței urmăreşte studiul formelor şi mijloacelor logice utilizate în expunerea, în comunicarea şi în elaborarea teoriilor ştiințifice. Cu alte cuvinte, este decupat, din această perspectivă, doar aspectul „anatomic“ al cunoştințelor, tehnica lor logic-formală de structurare. Chiar dacă se formalizează, în cazul în care analiza de acest tip descoperă cerințe, critici şi căi de refundamentare a consistenței teoriilor, nu se iese din orizontul domeniului vizat. Însă, abordarea unei discipline particulare sau a unui grup de discipline din perspectivă filosofică trece dincolo de acestea, apelând la coordonate, sisteme de referință şi criterii de inteligibilitate filosofică, exterioare

disciplinei sau disciplinelor avute în atenție. Conținuturile studiate vor căpăta astfel o nouă relevanță, pentru că vor fi formulate (mai bine zis reformulate) în termenii perspectivei filosofice care pune în joc un set de opțiuni şi linii directoare deja existente. Analiza ştiinței, făcută din unghiul unor preconcepții filosofice, va reuşi confirmarea sau remodelarea unor ipoteze privitoare la natura intimă a cunoaşterii ştiințifice, maniera de verificare ş.a.m.d. Această imagine prealabilă, deşi nu definitivă, despre ştiință pe care filosofia o pune în acțiune atunci când studiază ştiințele particulare angajează, direct sau indirect, o concepție despre lume ce are implicații în planul înțelegerii statutului existențial al omului. Tocmai de aceea filosofia ştiinței aparține filosofiei; atât atunci când teoreticianul adaptează conținuturile unei ştiințe anume la un model conceptual deja constituit şi inteligibil (cu răspunsuri privind ce este cunoaşterea, adevărul, ipoteza, teoria ş.a.m.d.), cât şi atunci când, într-un discurs de sine stătător, se descrie şi explică mecanismul structural şi teoretic al unei ramuri ştiințifice anume, detectându-i-se specificitatea în raport cu altele. În ambele cazuri, obiectivul e tocmai fundamentul cunoştințelor ştiințifice şi, pentru a-l explica în forme satisfăcătoare sub raport logic şi teoretic, sunt introduse şi aplicate concepte care, de regulă, nu figurează în corpusul enunțurilor ştiințifice; astfel, concepte ca: teorie, lege, experiment, explicație, verificare, măsură, model etc. aparțin discursului filosofic aplicat asupra discursului ştiințific. Modelul circumscris de teoria ştiinței aduce un spor de claritate asupra ştiințelor ce figurează în extensiunea sa ca obiecte de studiu filosofic.

☞ **Epistemologia**, ca demers metateoretic, priveşte ştiința, o descrie, analizează şi reconstruieşte într-o manieră obiectivă, tinzând spre o cunoaştere valabil structurată a cunoaşterii ştiințifice. În funcție de sfera de extindere, poate fi generală – aplicată şi aplicabilă ştiinței în genere, în măsura în care propune modelele ideale şi exemplare de ştiințificitate – sau de ramură, atunci când se apleacă asupra modului specific de elaborare a structurilor explicative, de funcționare a experimentului şi verificării etc. Epistemologia este considerată fie ca disciplină autonomă, fie ca ramură limitată în sfera filosofiei ştiinței. Ea şi-a asimilat instrumente riguroase de ordin ştiințific (logica matematică, construcțiile axiomatice şi formale etc.), având, de aceea, puncte de interferență cu metaştiința, adică cu perspectivele ştiințifice de clarificare şi reconstrucție a ştiinței (de pildă, logica, reconstrucțiile formalizante, semantica etc.). Dar aceste metodologii sunt încorporate şi, deci, subordonate unei interpretări cu rigori şi consecințe de ordin filosofic. Aşa cum remarcă Robert Blanché,

> *„se vede că epistemologia, care este o reflecție asupra ştiinței, intră ea însăşi cu acest titlu în metaştiință şi nu poate fi distinsă de aceasta decât prin nuanțe – metaştiința arătând de obicei o extremă grijă de a transpune în domeniul său stilul şi exigențele de rigoare ale ştiinței şi neputând fi, deci, deloc practicată decât de către savanții specialişti, în timp ce epistemologia ia adesea, în raport cu ştiința, ceva mai multă distanță şi conservă încă, cu toate eforturile de a-l atenua, un caracter filosofic, mai mult sau mai puțin marcat".[13]*

Epistemologia actuală ni se prezintă, chiar la o analiză sumară, ca diversificată, atât în privința ariei tematice cât şi, mai ales, în sfera concluziilor sau tipurilor de abordare angajate. Această stare se datorează unor factori precişi: climatul intelectual, ştiințific şi ideologic, tradiția filosofică, racordarea la felurite teze sau teorii revendicate filosofic, mediul polemic care solicită anumite delimitări şi/sau insistențe problematice, instanțele social-culturale şi ideologice de control şi/sau acceptare, disponibilitățile de receptare – fidelă sau eronată, riguroasă sau manipulatorie – a unor soluții epistemologice de către societate ş.a.m.d.; sunt doar câțiva din parametrii care generează maniere felurite de înțelegere şi soluționare a problematicii epistemologice. În general, mediul social, prin toate aspectele sale, exercită o presiune orientativă, deşi aceasta este greu sesizabilă. Şi, invers, opțiunile epistemologice produc efecte

cu ecou îndepărtat, la fel de puțin evidente. În condițiile în care știința însăşi a renunțat la poziția de simplu factor al vieții spirituale, fiind angajată în chiar mersul vieții materiale şi tehnice, impactul ideologic al epistemologiei există, deşi nu direct şi nu în forme explicite. Aceste propagări ale epistemologiei în zone în care nu pare a fi direct interesată cresc, se accentuează, pe măsura ce se trece de la stilul ştiințific spre cel filosofic de abordare a fenomenului „ştiință“ – potrivit distincției lui R. Blanché. În timp ce primul aparține etajului autoreflexiv al unei ştiințe fiind legat nemijlocit de cerințele cercetării efective, stilul filosofic este mai detaşat de obiectivele şi necesitățile practicii curente a omului de ştiință, fiind dispus şi predispus la integrarea ştiinței în contexte explicative mai cuprinzătoare. Dacă modul ştiințific de a face epistemologie are un caracter mai riguros, tehnic şi aplicat, cel filosofic situează ştiința în orizonturi cognitive, valorice şi valorizatoare de generalitate crescută.

Chiar şi în cazul epistemologiilor specializate şi cu o reală aderență la anumite componente din structura teoriilor ştiințifice (logica şi reconstrucția formalizată a ştiinței, epistemologiile interne şi de ramură etc.), nu se poate vorbi de o totală neutralitate filosofică, ideologică. De pildă, chiar pledoaria pentru dezideologizarea disciplinelor sociale şi umane, promovată de neopozitivism, este tot o ideologie: de tip tehnocratic. De altfel, inclusiv cercetările epistemologice care nu sunt expres şi nici nu par a fi angajate filosofic capătă o întrebuințare filosofică. Exemplar este cazul lui K u h n; teoria paradigmelor, care optează pentru pluralism şi concurență teoretică aplicate unui domeniu de realitate, are presupoziții filosofice pe care le-au dezvăluit unele reacții critice; astfel, i s-a reproşat relativismul, subiectivismul, anarhismul, liberalismul ş.a.m.d. În acelaşi sens, viziunea lui K. Popper asupra creşterii cunoaşterii ştiințifice este consonantă cu liberalismul economic. Se cunoaşte, însă, că dimensiunile şi consecințele teoretico-filosofice şi/sau ideologice (în sens larg) ale epistemologiei nu reprezintă, din principiu, piedici în calea eforturilor acesteia de a propune modele riguroase de raționalitate ştiințifică. Cu atât mai mult, în deschiderea teoretică oferită de filosofiile aderente într-un fel sau altul la praxis-ul istoric şi uman, componenta ideologică este stimulativă pentru chiar aspirația epistemologiei spre obiectivitate.

Asemenea relații ale epistemologiei cu climatul ideologico-social şi cu filosofia sunt, uneori, percepute în maniere eronate. „Este o opinie comună – arată Mario Bunge – că, deoarece ştiința şi tehnologia sunt obiective, ele nu implică nici evaluări, nici principii morale. Această convingere este folosită ca scuză pentru a-i absolvi pe oamenii de ştiință şi tehnologi de responsabilități sociale şi a lăsa elucidarea conceptelor de valoare şi de conduită pe mâna filosofilor sau chiar a teologilor.“[14] Însă, constată în continuare acelaşi autor, „nici una din cele două acțiuni nu este justificată“, căci, dacă datele şi teoriile ştiințifice sunt obiective şi libere de valorizări, ştiința, fundamentală sau aplicată, trebuie apreciată valoric. Există, dar, alături de moralitatea intrinsecă – compusă din coduri normative specifice domeniului, ce urmăresc atingerea şi comunicarea adevărului – şi o moralitate extrinsecă a cercetării, referitoare la inserția sa valorico-socială. De aceea, orientările în filosofia ştiinței sunt moduri de interpretare a valorii ştiinței, iar efectele lor asupra practicii ştiințifice, asupra receptării şi situării ştiinței în viața socială, asupra ideologiilor – privite în sens foarte larg – sunt de netăgăduit.

Lectură obligatorie:

1. Mircea Flonta, *Cognito. O introducere critică în problema cunoaşterii*, Editura ALL, 1994, Secțiunea a doua.

XI

Spirit ştiinţific modern şi obstacole epistemologice

„Spiritul ştiinţific trebuie să se formeze contra Naturii, împotriva a ceea ce este, în noi şi în afara noastră, impulsul şi instrucţia Naturii, în ciuda înclinaţiei naturale, împotriva faptului colorat şi divers. Spiritul ştiinţific trebuie să se formeze reformându-se. El nu se poate instrui în faţa Naturii decât purificând substanţele naturale şi punând în ordine fenomenele amestecate."[1]

(G. Bachelard)

G. Bachelard (1884-1962) constată şi interpretează filosofic rupturile în şi prin care s-a constituit spiritul ştiinţific actual. În acest sens, fizica a fost o ştiinţă pivotală. Până

> *„la sfârşitul secolului trecut, se credea încă în caracterul unificat din punct de vedere empiric al cunoştinţelor noastre privitoare la real",*

această concluzie fiind împărtăşită de orientări filosofice aflate în dispută, opuse:

> *„Unitatea experienţei* – constată Bachelard – *apărea dintr-un dublu punct de vedere: pentru empirişti, experienţa este uniformă în esenţa sa pentru că totul provine din senzaţie; pentru idealişti, experienţa este uniformă întrucât este impermeabilă (rezistentă, opacă* – n.n.*) la raţiune. În acceptare ca şi în refuz, existenţa empirică formează un bloc desăvârşit."[2]*

Dintr-un asemenea punct de vedere, ştiinţa ni se prezintă ca o cunoaştere omogenă a lumii nemijlocite, deosebită de experienţele noastre nespecializate, cotidiene numai printr-o organizare temeinică datorată activităţii riguroase a unei raţiuni universale invariabile; demersul ştiinţific pare a se desfăşura în paralel cu simţul comun, şi în prelungirea acestuia, fără a iniţia conflicte, rupturi radicale; în fond, ştiinţa şi experienţa curentă, în stiluri specifice şi cu mijloace adecvate menirii lor, vizează aceeaşi realitate, propunând cu privire la aceasta cunoştinţe care nu intră într-un dezacord total; mai mult, ştiinţa însăşi primeşte aprobarea conştiinţei comune, mizând pe sancţiunea finală a intereselor colective.

 **Rupturi de stil ştiinţific.** Descoperirile din fizică (în special, structura atomului, energia ş.a.) – observă Bachelard – ne iniţiază într-o lume necunoscută ale cărei mesaje sunt redactate în „hieroglife", ridicând astfel bariere psihologice şi dificultăţi de interpretare. Sub raport epistemologic, întrebarea esenţială se referă la noile structuri conceptuale: noţiunile şi legile mai au suport/corespondent ontic, desemnează lucruri şi/sau stări reale? Ştiinţa secolului al XIX-lea era reală prin obiectele sale de studiu şi ipotetică prin legăturile stabilite între acestea; de aceea, nu există îndoieli în privinţa lumii la care se referă, cu intenţii exprese de cunoaştere, o anume ştiinţă; îndoielile se referă cu precădere la statutul ipotezelor formulate, astfel încât, la limită, enunţurile ştiinţifice sunt interpretate ca fiind simple convenţii raţionale menite să întemeieze explicaţii, chiar dacă acestea sunt nedefinitive, provizorii. Descoperirile contemporane din fizică obligă la schimbări de perspectivă; obiectele abia transpar prin metafore, organizarea lor lasă

impresia de simbol al realității; deci fenomenul investigat este resimțit ca ipotetic, în timp ce reflecția îi conferă un sens, instituind astfel o categorie rațională de experiențe. Datul senzorial-perceptiv este confuz, provizoriu, convențional; priza directă cu realitatea pune în dificultate vechile obişnuințe, produce modificări în sensibilitatea receptoare şi în modul de însuşire intelectuală a conținuturilor experimentale. Bachelard subliniază că, în aceste condiții, a priori nu poate fi acceptată nici o încredere în instruirea pe care datul imediat pretinde că ne-o oferă.

„Cunoaşterea ştiinţifică este întotdeauna reforma unei iluzii";

descripția minuțioasă a datului imediat este doar o fenomenologie a muncii ştiințifice, corespondentul a ceea ce înainte era numit ipoteză de lucru, adică doar un prim stadiu al travaliului ştiințific propriu-zis. Praxis-ul ştiinței îşi revendică un alt tip de autonomie decât în stadiile anterioare. „*Ştiințele fizice şi chimice, în dezvoltarea lor contemporană, pot fi caracterizate din punct de vedere epistemologic ca fiind domeniile de gândire care se rup net de cunoaşterea comună."[3]* Noul spirit ştiințific se impune definitiv prin relativitatea einsteiniană care se îndepărtează definitiv de gândirea familiară şi dislocă raționalismul tradițional.

Bachelard pledează pentru o epistemologie non-carteziană; raționalismul global şi speculativ, cu simplificările sale intuitive în privința punctelor legitime de pornire ale construcțiilor teoretice, este respins în favoarea unui raționalism flexibil, plural, neuniformizator, îndrăzneț şi precaut, interogativ, dispus la o mai fertilă şi nuanțată conceptualizare a activității ştiințifice efective. Nu întâmplător tema centrală a epistemologiei lui Bachelard este tocmai raportul dintre teorie şi experiență privit sub variate aspecte şi din unghiul resurselor de acomodare reciprocă, descentrare şi (auto)rectificare. Principiilor prime – care omogenizează speculativ praxis-ul cognitiv şi uniformizează gama largă a demersurilor ştiințifice, cu un dezinteres expres față de complexitatea acestora cât şi în privința consecințelor – li se substituie imaginea unei cunoaşteri concepute în termenii evoluției spiritului, deci ca procesualitate angajantă, vigilentă, întrebătoare, (auto-)critică, înzestrată cu dimensiuni şi implicații subiective, psiho-sociale ce nu pot fi anulate decât provizoriu de o curiozitate intelectuală autentică.

☞ **Registrele unei dispersii.** Bachelard recunoaşte filosofului ştiinței dreptul de a folosi elemente filosofice detaşate de sistemul în care au luat naştere. „*Forța filosofică a unui sistem este uneori concentrată într-o funcție particulară"[4]* care poate fi propusă gândirii ştiințifice atunci când şi în măsura în care se simte nevoia unor principii de orientare şi informare de natură filosofică. Un eclectism al procedeelor este justificat, întrucât sarcinile gândirii ştiințifice sunt multiple şi complexe, tipurile de teorie variază de la o ştiință la alta, tehnicile de invenție şi descoperire sunt diferite, iar disponibilitatea modelelor teoretice la aplicații este totdeauna contextualizată. Filosofii trebuie să rupă cu ambiția de a găsi un punct de vedere unic, fix, definitiv şi unitar din care să judece ansamblul unei ştiințe. Un teritoriu vast şi în continuă schimbare cum este, de pildă, fizica nu poate fi organizat printr-o singură ipoteză filosofică.

„Pentru a caracteriza filosofia ştiinţelor, vom ajunge deci la un pluralism filosofic, singurul capabil să informeze elementele atât de variate ale experienţei şi ale teoriei, atât de departe de a fi toate la acelaşi grad de maturitate filosofică. Vom defini filosofia ştiinţelor ca o filosofie dispersată, ca o filosofie distribuită. Invers, gândirea ştiinţifică ne va apărea ca o metodă de dispersie cât se poate de ordonată, ca o metodă de analiză foarte fină, pentru diversele filosofeme prea compact grupate în sistemele filosofice."

În consonanță cu asemenea exigențe de re-aşezare a reflecției filosofice față de ştiința în curs de constituire şi/sau supusă presiunilor interne de schimbare, savantul însuşi trebuie să-şi perceapă şi să-şi asume intelectual într-o altă manieră propria muncă. Bachelard îi cere să-şi exercite „*dreptul de a abate o clipă ştiința de la munca sa sigură, de la voința obiectivității pentru a descoperi ceea ce rămâne subiectiv în metodele cele mai riguroase"*. Atunci când atenția se

fixează pe componentele efective, concrete, ale travaliului științific (modul de a gândi o situație anume, tatonări, încercări și eșecuri, erori, convingeri fără acoperire, idei vagi, contradicții, fixații mintale, înflăcărarea proiectelor, intuiții nemărturisite ș.a.), problemele cu aparență psihologică dezvăluie, pe nesimțite, preocupări filosofice, chiar dacă acestea nu primesc o formulare expresă.

> *„Orice psihologie este legată de postulate metafizice. Spiritul poate schimba metafizica, dar nu se poate lipsi de metafizică."*

Așadar, în viziunea lui Bachelard, spiritul științific ni se prezintă ca fiind absorbit într-o adevărată dispersie psihologică și, în consecință, într-o veritabilă dispersie filosofică, întrucât orice rădăcină filosofică își trage seva dintr-o gândire concretă.

> *„Diferitele probleme ale gândirii științifice ar trebui deci să capete coeficienți filosofici deosebiți. În special, bilanțul realismului și raționalismului nu ar fi același pentru toate noțiunile. De aceea, după părerea noastră, sarcinile precise ale filosofiei științei s-ar pune la nivelul fiecărei noțiuni. Fiecare ipoteză, fiecare problemă, experiență, ecuație și-ar revendica propria filosofie. Ar trebui fondată o filosofie a detaliului epistemologic, o filosofie științifică diferențială care ar face pereche cu filosofia integrală a filosofilor",*

ar fi corespondentul acesteia în planul devenirii unei gândiri care nu-și acceptă încheierea, odihna în adevăruri fixe, definitive. În opinia lui Bachelard,

> *„devenirea unei gândiri științifice ar corespunde unei standardizări, transformării formei realiste într-o formă raționalistă"[5],*

adică saltului de la componentele factuale către explicațiile teoretice, fără însă ca raționalizarea datului experimental să fie vreodată totală. Această modificare a conținuturilor experimentale nemijlocite înlătură iluziile realismului naiv. Informațiile primare sunt transpuse într-un spațiu de raționalitate/raționalizare care le schimbă regimul cognitiv, abia apoi fiind restituite ca elemente ale unei interpretări realiste posibile. Definițiile însele au caracter polemic (rețin anumite aspecte, introduc distincții, suprimă, refuză) față de accepțiunile uzuale ale noțiunilor.

> *„Ideea –* subliniază Bachelard *– nu este de ordinul reminiscenței, ci mai curând de ordinul precunoașterii. Ea nu este un rezumat, ci mai degrabă un program (proiect, plan – n.n.). Vârsta de aur a ideilor nu este dincolo de om, ci în fața acestuia."[6]*



Un raționalism aplicat. Prin aceste opțiuni, Bachelard se delimitează de empirismul tradițional – care tratează ideea ca rezumat al unor experiențe lipsite de orice prealabile raționale – și de raționalismul platonician – care nu admite conjuncția aplicativă a ideilor cu lucrurile. Linia raționalistă a lui Bachelard vizează sporirea puterii de aplicație și de extindere astfel încât să devină indispensabilă oricărei examinări a sectoarelor particulare specifice experienței științifice pentru a le identifica autonomia, pentru a le cultiva disponibilitățile (auto-)polemice (în raport cu alte domenii și cu propria istorie) și autoritatea în fața experiențelor noi. Regiunile cunoașterii științifice sunt determinate prin acte reflexive ce se detașează net de orizonturile atitudinal-cognitive ale simțului comun. Delimitarea sferelor obiectuale și configurația cunoștințelor sunt operate, desigur, și de o conștiință nespecializată, însă într-o asemenea fenomenologie de prim contact rezultatele sunt nesemnificative: vizările sunt impregnate de interese uzuale; ideile, afectate de un subiectivism latent, se supun ocazionalismului; garanțiile sunt vagi și nespecificate valoric; de aceea, știința trebuie să instituie interesul de cunoaștere ca interes specific, orientat exclusiv către valorile raționale; distanțarea de cotidian prin specializare intelectuală și descentrare subiectivă, re-construcția descriptiv-explicativă a experiențelor primare, reflexivitatea critică ș.a. sunt dominante prin care demersul științific se smulge din spațiul cunoașterii comune căreia îi opune ordinea rațională a faptelor științifice – distinctă de

ordinea faptelor empirice aflată în poziție subalternă. Raționalismul aplicat propus de Bachelard solicită științei să treacă dincolo de suprafața fenomenelor către o experimentare numenală a acestora.

> *„Raționalismul se realizează ca o eliberare de interese imediate; el se impune întru domnia valorilor reflectate, ceea ce se poate la fel de bine exprima ca autoritate a reflecției asupra valorilor de cunoaștere."[7]*

Raționalismul epistemologic al lui Bachelard este fragmentat şi fragmentar, dispersat în raționalisme regionale care se asociază materiei particulare pe care o structurează, o in-formează. Generalitatea sa este evolutivă, ca reflex al modulațiilor practicilor ştiințifice. Acest raționalism procesual deschis la experiențele cognitive specializate – şi, tocmai de aceea, numit „regional", „aplicat" – este „integral" şi „integrant" în sens dialectic, instituit a posteriori: consensul comunității ştiințifice – specializat în cadre socio-culturale – defineşte un raționalism regional care structurează experiențele cu realul. El se situează polemic față de raționalismul tradițional – cu începuturi platoniciene –, refuzând universalismul uniformizator; ambițiile aprioriste supun toate experiențele unui tratament egal, indistinct, neaplicat la specific, eşuând astfel într-o nepermisă reducție a diversului, ceea ce – observă Bachelard – nu poate fi propus ca program relevant pentru studiul filosofic al cunoaşterii.

> *„Dacă o filosofie se complace într-o muncă de reducție, devine fatal involutivă."[8]*

☞ **Constructivitate rațională şi experimentare.** Ca principiu epistemologic de corecție şi organizare a experiențelor ştiințifice, raționalismul „regional" („aplicat", „integrat", „integrant") explicitat de Bachelard restituie spiritului ştiințific norma unui echilibru dinamic şi fertil între teorie şi experiență. Ordinea cunoaşterii este nu doar ne-naturală, ci expres anti-naturală, obținută în contra Naturii prin re-semnificarea culturală a tot ceea ce (ne) este dat ca natural. Faptul brut devine fapt ştiințific. Respingerea celor două tendințe (raționalismul universalist şi, pe de altă parte, empirismul) este făcută de Bachelard şi cu o mărturisită (dar, din păcate, insuficient dezvoltată) miză antropologică. De fapt, acest autor consideră „raționalismul aplicat" – însoțit de „materialismul tehnic" pe care îl produce şi întemeiază – ca având o poziție privilegiată, întrucât în funcție de acest reper pot fi înțelese toate celelalte tentative de filosofia ştiinței.



Această schemă [9] surprinde cele două dimensiuni pe care se mişcă spiritul ştiințific actual: constructivitatea rațională şi experimentarea. În opinia lui Bachelard, puterea omului aparține spațiului culturii – înțeles ca mediu ne-natural („contra Naturii"), artificial, definibil prin creativitate spirituală şi tehnică; chiar ideea materialității lumii ține de instrucția culturală. Asemenea argumente – generoase din punct de vedere antropologic – justifică poziția centrală acordată raționalismului aplicat şi materialismului tehnic. Celelalte perspective filosofice se obțin prin diminuări şi unilateralizări succesive. În funcție de stilul de angajare a gândirii

ştiinţifice, se poate ajunge, prin degradare, de la raţionalismul aplicat la cultul naiv al ideii (idealism), şi de la materialismul tehnic la realismul naiv. Atunci când cunoaşterea raţională este interpretată sistematic doar ca elaborare de forme şi formule prin care structurează o experienţă oarecare, se eşuează în formalism printr-o reducţie; or – notează Bachelard –, „acest formalism poate, la rigoare, să primească rezultatele gândirii raţionale, dar nu poate reda întreaga muncă a acestei gândiri". În prelungire, se poate interpreta ştiinţa teoretică drept ansamblu de convenţii, o suită de gânduri mai mult sau mai puţin comode organizate în limbajul clar al matematicilor – care nu sunt decât un soi de esperanto al raţiunii. Acest tip de conştientizare filosofică a cunoaşterii ştiinţifice slăbeşte treptat rolul experienţei, sfârşind prin a atribui activităţii subiectului cunoscător doar puterea de a produce şi opera cu formule, convenţii, scheme arbitrare. Acest idealism epistemologic a jucat un rol în filosofia naturii în secolul trecut, dar nu poate întemeia un examen cuprinzător al spiritului ştiinţific actual. Bachelard, analizând rolul jucat de instrumentarul matematic în fizica modernă, subliniază polemic faptul că este necesară menţinerea unei duble certitudini:

> *„1) certitudinea că realul este în priză directă asupra raţionalităţii, meritând pentru aceasta chiar reputaţia de real ştiinţific; 2) certitudinea că argumentele raţionale atingând experienţa sunt deja momente ale acestei experienţe. În rezumat, nu există raţionalitate vidă, nici empirism deslânat – iată cele două îndatoriri filosofice care fundamentează rigoarea şi sinteza exactă a teoriei şi experienţei în Fizica contemporană."*

Această bicertitudine este esenţială, întrucât filosofia trebuie să exprime o dublă mişcare – către idee şi către real –, legitimând un dialog om–lume în termenii subiect–obiect angajaţi într-un raport de cunoaştere: *„nu mai este vorba de a pune faţă în faţă un spirit solitar cu un univers indiferent"*.[10]

Revenind la schema propusă de Bachelard, se poate observa că, dacă prin dispreţul pentru experienţă se ajunge la un cult naiv al idealităţii, atitudinea opusă are ca pivot inerţia progresivă a gândirii şi atinge cultul naiv al realităţii brute. De la un raţionalism, înăuntrul căruia experienţa este solidară cu teoria, se înaintează spre pozitivism prin atenuarea, până la pierdere, a oricărui principiu de necesitate; puterea deductivă în dezvoltarea teoriilor moderne şi ierarhiile de coerenţă nu mai pot fi justificate; interesul acordat judecăţilor de utilitate apropie pozitivismul de pragmatism şi de reţetarele factuale empiriste. La limită, realismul naiv asimilează realitatea unui iraţional implicat în aglomerări de fapte, lucruri, conţinuturi sensibile inerte care întreţin iluzia bogăţiei.

Schema lui Bachelard poate fi utilizată în analiza şi valorificarea întregii game de poziţii din filosofia ştiinţei şi din epistemologia contemporană. Ea are meritul de a sugera criterii globale prin aplicarea cărora pot fi identificate sistemele de referinţă în care anumite modele filosofico-epistemologice sunt valabile şi se dovedesc prolifice în efortul de a face inteligibile dimensiuni şi funcţii ale ştiinţei în lumea de azi. În acelaşi sens poate fi valorificată şi teoria bachelardiană despre „obstacolul epistemologic".

 **Obstacole epistemologice.** Cercetând condiţiile psihologice ale progresului ştiinţei, Bachelard, ajunge la convingerea că

> *„problema cunoaşterii ştiinţifice trebuie pusă în termeni de obstacole", precizând că „nu este vorba de a considera obstacole externe, precum complexitatea şi instabilitatea fenomenelor, nici de a învinui slăbiciunea simţurilor şi spiritului uman: în chiar actul de cunoaştere, în mod intim, apar, printr-un soi de necesitate funcţională, încetineli şi tulburări. Aici (*în acestea – n.n*) vom identifica raţiunile stagnării şi chiar ale regresului, aici vom dezvălui cauzele de inerţie pe care le vom denumi obstacole epistemologice."*

Descoperirea realului este întotdeauna procesuală şi recurentă. În faţa misterului acestui real, sufletul nu poate fi ingenuu; este imposibil să se elimine fragmentele de cunoaştere uzuală; deci,

> *„când se înfăţişează culturii ştiinţifice, spiritul nu este niciodată tânăr. El este chiar foarte bătrân, întrucât are vârsta prejudecăţilor sale. A accede la ştiinţă înseamnă a reîntineri spiritual, a accepta o mutaţie bruscă ce trebuie să conteste un trecut."*

În faţa realului, credinţa în ceea ce deja se ştie întunecă, tulbură, stânjeneşte ceea ce avem ca obligaţie şi dorinţă de a cunoaşte. De aceea, ştiinţa se opune din principiu părerilor curente. De fapt,

> *„opinia gândeşte prost; ea nu raţionează: traduce trebuinţele în cunoştinţe. Indicând obiectele prin utilitatea lor, ea îşi interzice să le cunoască."*

Întrucât pe opinii nu se poate clădi nimic consistent şi sunt un obstacol serios, ştiinţa începe prin a le distruge formulând probleme, întrebări rupte total de orizonturile interogative şi de părerile cunoaşterii comune. Pentru un adevărat spirit ştiinţific nu există cunoaştere decât ca răspuns la întrebări precise şi riguros formulate; nimic nu vine de la sine, nimic nu este dat; totul este construit raţional. Chiar o cunoaştere dobândită prin efort ştiinţific poate să decadă, în măsura în care întrebarea abstractă şi făţişă se uzează, dăinuind numai răspunsurile, rezolvările, soluţiile date într-un anume moment/context istoric. Astfel, activitatea spirituală se închirceşte, se întoarce în starea iniţială de repaos, blocându-se. De fapt,

> *„un obstacol epistemologic se încrustează pe (aderă puternic la) o cunoaştere ne-interogată. Deprinderile intelectuale care fură utile şi sănătoase pot, în cele din urmă, să împiedice cercetarea."[11]*

☞ Bachelard studiază noţiunea de obstacol epistemologic cu argumente din istoria diferitelor ştiinţe şi din practica educaţiei. De fapt, disecă minuţios modul în care forţele psihice antrenate nemijlocit în producerea, transmiterea şi receptarea ideilor se convertesc în valori epistemologice; prealabilele psihologice şi presupoziţiile cognitive funcţionează adesea ca bariere în calea înaintării cunoaşterii şi comunicării, prefigurând prin ele însele anumite sedimentări ideatice. Bachelard propune **o sistematizare categorială a surselor de obstacol epistemologic**.

1) ***Experienţa primă iniţială*** – plasată înaintea şi deasupra criticii – pune omul în faţa unui dat – perceput ca fiind clar, stabil, sigur – în prelungirea căruia se constituie o cunoaştere fragilă îmbibată de iluzii, pasiuni, dorinţe inconştiente: descripţiile naive întreţin o familiaritate romanţată cu realitatea nemijlocită. Acest obstacol – contextualizabil psiho-socio-cultural – trebuie înlăturat prin critică lucidă, întrucât spiritul ştiinţific se formează contra Naturii, împotriva a ceea ce în noi înşine şi în afara noastră se integrează impulsurilor primare şi instrucţiunii Naturii.

2) ***Obstacolul „realist"*** – constituit prin puterea de seducţie a ideii de substanţă, care pare limpede şi simplă – creează subterfugii naive şi certitudini posesive în legătură cu bogăţia realului sub presiunile unui complex al micului profit.

3) ***Obstacolul animist*** se cristalizează în jurul energiilor vieţii care sunt atribuite spontan, printr-un impuls antropomorfizant, tuturor regnurilor existenţiale; această extensie substanţializată a elanului vital maschează, de fapt, instinctul valorizator al omului şi aparţine unei îndelungi tradiţii în legătură cu puterile magice.

4) ***Libidoul*** – energiile instinctuale, formele inferioare ale psihicului – inspiră sentimente, compensaţii, seducţii afective, deviaţii şi substituiri ale voinţei de putere ş.a.m.d.

Bachelard are în vedere multe alte tipuri de obstacole epistemologice care trebuie depăşite pentru a institui un spirit ştiinţific adevărat. Acestea sunt întotdeauna surse active de eroare, limitare a orizontului explicativ, (auto-)iluzionare, generalizare necontrolată, valorizare inadecvată ş.a De fapt, psihanaliza obstacolelor epistemologice formulată de Bachelard aminteşte de doctrina idolilor din *Noul Organon* al lui Fr. Bacon; ea propune o adevărată psiho-terapie şi o pedagogie a cercetării ştiinţifice. Interesant de observat ar fi, în acelaşi sens, modul în care Bachelard descompune analitic diferitele presupoziţii care stau la temelia ideii de progres continuu în istoria ştiinţei. Postularea continuităţii crescătoare a cunoaşterii este posibilă numai prin estomparea discontinuităţilor evidente; rupturile, discontinuităţile sunt atenuate, de pildă, prin credinţa în evoluţia cumulativă a cercetării depuse de o masă de anonimi până la punctul în care omul de geniu impune adevărul final; credinţa în trecerea lentă de la certitudinile simţului comun la/către nivelurile ierarhizate ale cunoaşterii ştiinţifice; prejudecata curentă că ştiinţa nu trebuie să se rupă de cunoaşterea comună, ci, dimpotrivă, are obligaţia de a o legitima şi întări, chiar dacă pentru aceasta este nevoită să critice şi să corijeze anumite deprinderi intelectuale; iluzia continuităţii de limbaj, fără a sesiza că limbajul ştiinţific este într-o stare de revoluţie semantică permanentă. Cea mai energică este însă prejudecata unei continuităţi istorice nefisurate; evenimentele sunt percepute ca desfăşurându-se după schemele unei povestiri; se conferă istoriei unitatea şi continuitatea unei cărţi al cărei text înaintează din aproape în aproape. În consecinţă „iată axioma epistemologică consacrată de adepţii continuităţii: deoarece debuturile sunt lente, progresele sunt continue. Filosoful nu merge mai departe. El crede că este inutil să trăiască vremurile noi, în care progresele ştiinţifice tocmai explodează din toate părţile, făcând «să se spargă» în mod necesar epistemologia tradiţională“[12]. Mitul continuităţii cumulative a cunoaşterii ştiinţifice este definitiv spulberat de falsificaţionismul lui K.Popper şi de epistemologiile post-poperiene: Th.Kuhn, I Lakatos, P. Fayerabend ş.a.

Lectură obligatorie:

1. Gaston Bachelard, *O critică a conceptului de frontieră epistemologică*, în antologia *Epistemologie [Orientări contemporane]*, 1974

XII

Filosofie analitică.
De la «jocurile de limbaj» la teoria actelor de limbaj

„Pentru un răspuns care nu se poate exprima, nu se poate exprima nici întrebarea.
Enigma nu există.
Dacă în genere se poate pune o întrebare, atunci se poate şi răspunde la ea.“
„Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.“21

(Ludwig Wittgenstein)

Filosofia analitică – mişcare filosofică complexă apărută la începutul secolului al XX-lea, întemeiată de B. Russell (1872-1970) şi G.E. Moore (1873-1958) – îşi propune să realizeze o cunoaştere a lumii în ansamblul ei în competiție cu cunoaşterea ştiințifică şi cea comună. În viziune analitică, adevăratul obiect al filosofiei ar fi limbajul, iar unica sa metodă – analiza logică a acestuia.

Toate problemele filosofice sunt, prin urmare, reduse la probleme de limbaj, filosofia devenind o activitate de clarificare a gândirii prin analiza logică a limbajului. Expresia acestui program este sintetizată în celebrul „*Tractatus Logico – philosophicus*“ al lui L. Wittgenstein: „*Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor. Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. (...) Rezultatul filosofiei nu sunt „propozițiile filosofice“, ci clarificarea propozițiilor. Filosofia trebuie să clarifice şi să delimiteze riguros gândurile, care altfel sunt, ca să zicem, tulburi şi confuze.“[2]*

În consecință, limbajul, din mijloc de a privi spre lucruri, devine el însuşi ținta privirii filosofului care înlocuieşte transparența obişnuită a limbajului cu o opacitate programatică şi intenționată. Russell susține că studiul gramaticii ar fi capabil să arunce mai multă lumină asupra problemelor filosofice decât presupun de obicei filosofii, iar Wittgenstein declară că limbajul maschează gândirea; în condițiile în care cele mai multe întrebări şi propoziții ale filosofilor ar fi un rezultat al neînțelegerii logicii limbajului nostru, întreaga filosofie este redusă la critica limbajului. După R. Carnap, problemele ce preocupă filosofia nu ar trebui să se refere la natura ultimă a existenței, ci la structura semiotică a limbajului ştiinței.

Pentru a se înlătura numeroase dificultăți ce apar în definirea cunoaşterii, este acceptată, programatic sau tacit, ideea că modelul exemplar de cunoaştere nu poate fi propus decât de cea ştiințifică. În demersurile sale, ştiința se îndepărtează cel mai mult de interese, ocazii, presiuni conjuncturale, mentalități culturale, cucerindu-şi procesual o independență robustă față de opinii, credințe, prejudecăți, înclinații subiective ce aparțin cercetătorilor. De aceea, acordând cunoaşterii ştiințifice statutul de prototip al obiectivității cognitive, pot fi stabilite – ca exigențe elementare ale oricărei cunoaşteri cu pretenții de validitate – două cerințe: comunicarea intersubiectivă şi testarea intersubiectivă. Primul criteriu deosebeşte cunoştințele de simplele

impresii senzorial-perceptive (care sunt stări interioare, trăiri personale incomunicabile) şi indică sarcini de cercetare în legătură cu rigorile limbajului, cu un accent aparte pe relaţia de desemnare – deci, pe raportul dintre semnele lingvistice şi ceea ce acestea vizează, desemnează (sensul, semnificaţia, referinţa). „*Cea de-a doua cerinţă a cunoaşterii obiective este testabilitatea sau controlul intersubiectiv al enunţurilor şi sistemelor de enunţuri ce pretind a reprezenta cunoaşterea. Se spune de obicei că un enunţ sau un sistem de enunţuri sunt intersubiectiv testabile atunci când ele pot fi puse în relaţii clare de concordanţă sau incompatibilitate cu alte enunţuri a căror valoare de cunoaştere va putea fi stabilită într-un fel ce nu depinde de dorinţele şi preferinţele agenţilor cunoaşterii, adică într-un mod obiectiv.“[3]* Aceste repere epistemologice sunt intens şi generos cultivate de orientările analitice, cu un accent aparte de R. Carnap – ceea ce şi explică cumva reacţia sa foarte dură faţă de metafizică. În acest sens, formularea de principiu al lui Wittgenstein este mai mult decât limpede şi programatică: „*Metoda corectă a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii – deci ceva ce nu are de a face cu filosofia – şi apoi, întotdeauna când un altul ar vrea să spună ceva metafizic să i se demonstreze că nu a dat nici o semnificaţie semnelor respective din propoziţiile sale.“[4]*

☞ **Atomismul logic**, dezvoltat de B. Russell şi L. Wittgenstein în cadrul şcolii analitice de la Cambridge, reprezintă o epistemologie empiristă la care Russell a ajuns pornind de la cercetările sale din domeniul logicii matematice şi al fundamentelor matematicii. Russell a plecat de la ideea că, dincolo de structura aparentă a limbajului vorbit, există o structură profundă, constituită din forme standard sau canonice care pot şi trebuie să fie descoperite prin studii de sinteză. Analiza logică a limbajului urmăreşte să reducă noţiunile complexe la constituenţii lor simpli şi propoziţiile la formele lor canonice. Filosofia devine cercetarea formelor canonice ale diferitelor tipuri de propoziţii şi o încercare de a descoperi relaţiile sistematice de dependenţă dintre acestea. Prin analiză, se ajunge la stabilirea unui nivel ultim, al propoziţiilor absolut simple („de bază“ sau „atomare“), care nu mai pot fi descompuse în alte propoziţii, dar din care, cu ajutorul conectorilor propoziţionali, se pot forma propoziţii complexe. Propoziţiile atomare sunt formate din elemente a căror semnificaţie este cunoscută din experienţă, deoarece desemnează obiecte, însuşiri sau relaţii direct preceptibile cu ajutorul organelor de simţ; se susţine că propoziţiilor atomare le corespund, în realitate extralingvistică, fapte atomare, formate, la rândul lor, din obiecte individuale, proprietăţi şi relaţii ale lor. Un fapt atomar constă în posedarea de către un obiect a unei proprietăţi, sau într-o relaţie dintre două sau mai multe obiecte. Între propoziţii şi fapte există o corespondenţă strictă; faptele sunt zugrăvite de către propoziţii, iar relaţia dintre o propoziţie şi faptul exprimat este o relaţie de identitate formală, structurală sau logică.

Componentele unei propoziţii sunt nume ale căror semnificaţii sunt tocmai componentele corespunzătoare ale faptului. În doctrina atomismului logic, esenţială este ideea de limbaj logic perfect, idee bazată pe corespondenţa strictă dintre componentele propoziţiei şi cele ale faptului atomar. Din propoziţiile atomare se pot forma (sau deriva), conform regulilor logicii propoziţionale, propoziţii mai complexe, numite moleculare, şi, similar, din fapte atomare se pot constitui fapte moleculare corespunzătoare acestor din urmă propoziţii.

În concepţia gnoseologică propriu-zisă a atomismului logic se face o distincţie netă între cunoaşterea directă şi cunoaşterea prin descriere. Vom spune că dispunem de cunoaşterea directă a ceva de care luăm cunoştinţă fără mijlocirea vreunui procedeu deductiv sau a adevărurilor esenţiale. Astfel, spune Russell, prin recursul la experienţa senzorială imediată se poate realiza

cunoaşterea directă. Cunoaşterea indirectă (sau prin descriere) se bazează pe cea directă, care oferă înțelesul inițial al termenilor folosiți într-o propoziție.

> *„Principiul fundamental al analizei propozițiilor ce conțin o descriere este următorul: pentru a fi inteligibilă, orice propoziție trebuie să fie compusă numai din elemente constitutive de care avem cunoştinţă."[5] „Propozițiile empirice – notează Russell –, în afară de atunci când obiectul lor este eventual lingvistic, sunt adevărate în virtutea ocurenţelor care nu sunt lingvistice. De aceea, examinând adevărul empiric, avem de-a face cu un raport între evenimente lingvistice şi evenimente non-lingvistice, sau mai curând cu o serie de raporturi cu un grad de complexitate crescândă."[6]*

În opinia lui B. Russell sarcina epistemologiei este aceea de a stabili propozițiile care constituie cunoaşterea noastră într-o anume ordine logică înăuntrul căreia ultimele propoziții sunt admise datorită raportului logic pe care îl au cu cele precedente. De aici nu rezultă în mod necesar că acestea trebuie sau pot să fie deduse logic din primele; necesar e doar ca primele enunțuri să poată oferi temeiuri care să ne permită a gândi şi accepta că cele din urmă au posibilitatea, şansa de a fi adevărate. Aceste enunțuri de bază nu sunt simple postulate arbitrare, ci, dimpotrivă, sunt fundamentate prin/de către evenimente observate; ele joacă acelaşi rol pe care îl şi „propozițiile protocolare" în pozitivismul logic, însă, observă critic Russell, acestea din urmă sunt vagi şi nesatisfăcătoare datorită parti pris-ului lingvistic al autorilor. Totodată, Russell subliniază că întreaga cunoaştere trebuie gândită în termenii adevărului, şi nu invers, ceea ce atrage după sine consecința că o propoziție poate fi adevărată chiar dacă încă nu avem nici o probă pro sau contra; aceasta este o altă delimitare de pozitivismul logic pe care îl califică drept agnosticism metafizic. Russell admite inferențe nedemonstrative care pot întemeia enunțurile de bază.

În aprecierea de ansamblu a atomismului, se poate reține contribuția reprezentanților lui la dezvoltarea logicii matematice, a semanticii logice, a logicii filosofice, precum şi la elaborarea şi aplicarea analizei logice a limbajului. Între criticile (serioase şi numeroase) care i-au fost aduse reținem pe acelea care arată că: presupusul limbaj ideal este o ficțiune care nu satisface exigențele cunoaşterii ştiințifice şi comune; nu există cunoaştere absolut directă şi nici un nivel ultim, ca bază absolută a întregii cunoaşteri; între limbaj şi realitate nu există o corespondență strictă; conceptele şi ideile abstracte nu sunt eliminabile prin analiză, ci se dovedesc, în orice situație, ca fiind indispensabile în cunoaştere. Totuşi, în această variantă a filosofiei analitice, există încă punți de legătură cu problematica ontologică tradițională, căci, deşi se preocupă de posibilitatea construirii unui model idealizat al limbajului ştiinței, atomismul logic mai lasă loc pentru aspirația filosofiei de a ne oferi oarecare cunoaştere asupra lumii, deşi nu în sensul procurării unor informații, ci în sensul surprinderii structurii ei generale. Chiar din cele spuse mai sus se poate observa o asemenea deschidere spre filosofie, chiar dacă sumară şi firavă: presupunerea existenței unor izomorfisme între structura expresiilor propoziționale şi structura lumii lasă loc pentru preocupări ontologice. B. Russell afirmă chiar că refuzul cunoaşterii metafizice nici nu ar fi în acord cu teza că există propoziții lingvistice. Nu trebuie uitat că limbajul este un fenomen empiric, şi, sugerează Russell, studiul sintaxei ar putea să ofere o sumă apreciabilă de cunoştințe privitoare la structura lumii.



De fapt, cele mai potrivnice concluzii privitoare la filosofie au fost trase de **empirismul logic**. Această variantă a filosofiei analitice a apărut şi s-a dezvoltat în deceniile al treilea şi al patrulea ale secolului nostru în rândul unor oameni de ştiință interesați de problemele teoretice ale propriei lor specialități, ceea ce explică în bună măsură predilecția pentru problematica filosofică generată de către ştiință. Între trăsăturile principale ale empirismului logic, reținem: atenția aproape exclusivă acordată cunoaşterii ştiințifice proprie fizicii puternic matematizate a secolului XX, atitudinea antimetafizică şi reducerea filosofiei la clarificarea limbajului, prin

analiza logică, la ceea ce s-a numit logica ştiinţei; concepţia empirist-humeistă despre cauzalitate; concepţia empiristă despre semnificaţie şi criteriul acesteia ş.a.

Tema principală a empirismului logic, ca de altfel a întregii filosofii analitice, este cea a semnificaţiei. Se distinge între semnificaţia cognitivă, singura care interesează în analiza ştiinţei, şi semnificaţia noncognitivă, care este cea emoţională, proprie artei, moralei şi religiei.

> *„Pentru un mare număr de cuvinte – majoritatea cuvintelor folosite în ştiinţă –, semnificaţia lor poate fi indicată printr-o referinţă la altele. (...) Fiecare cuvânt al limbajului este raportat la altele şi, în ultimă analiză, la cuvinte care intervin în ceea ce se numeşte enunţuri observaţionale sau enunţuri protocolare“,*

adică enunţuri plasate la început, asupra datului imediat, asupra a ceea ce este trăit imediat. Pentru reprezentanţii acestei orientări, enunţurile cu sens – deci cele care pot avea o valoare de adevăr – sunt fie analitice – când adevărul sau falsitatea se stabilesc pe cale logică, prin apel la legile gândirii corecte, cum este cazul tautologiilor –, fie sintetice – când sunt verificabile experimental. Enunţurile filosofice, întrucât nu se pretează nici unei verificări logice, nici uneia experimentale, sunt considerate ca lipsite de sens. De aici decurge atribuirea unor alte rosturi filosofiei. Totodată, întrucât enunţurile analitice sunt considerate a nu aduce plus de informaţii despre situaţii reale, având conţinuturi tautologice, putem spune că esenţa empirismului logic constă în susţinerea ideii că fundamentul ştiinţei autentice este reprezentat de cunoaşterea observaţională. Propoziţiile protocolare sau de observaţie sunt acele propoziţii care exprimă informaţii despre realitate pe care le dobândim prin percepţie. Toate celelalte propoziţii ale sistemului unei ştiinţe trebuie să poată fi reduse la sau deduse din propoziţiile protocolare. Câteva citări mai extinse din afirmaţiile lui Carnap sunt elocvente în privinţa celor afirmate până acum.

> *„În domeniul metafizicii,* spune Carnap*, analiza logică a dus la un rezultat negativ: pretinsele sale propoziţii sunt cu desăvârşire lipsite de sens…; noi susţinem că ceea ce se numesc propoziţii (enunţuri) în metafizică nu constituie, pur şi simplu, decât pseudopropoziţii în faţa criticii analizei noastre logice.“*
>
> R. Carnap distinge *„două feluri de pseudopropoziţii: cele unde figurează cuvinte despre care s-a admis din greşeală că ele ar avea un sens; cele ce se compun din cuvinte individual prevăzute cu sens, dar asamblate împotriva regulilor sintaxei; care nu creează o frază prevăzută cu sens“.* Prin urmare *„…lucrurile sunt de aşa natură încât nu pot exista propoziţii prevăzute cu sens în metafizică. Este o consecinţă chiar a obiectivului pe care ea şi-l propune: a descoperi şi a descrie o cunoaştere inaccesibilă ştiinţei experimentale. Şi, într-adevăr, deoarece sensul unei fraze constă în operaţiile verificării sale, o propoziţie nu spune decât ceea ce este verificabil în ea şi nu poate, aşadar, să afirme decât un fapt experimental. Dacă ar exista ceva dincolo de experienţă, acest «ceva», prin esenţa sa însăşi, n-ar putea fi nici enunţat, nici gândit, nici cerut.“[7]*

Iată, deci, o serie de afirmaţii (sau mai curând negaţii) categorice care pun, cu acuitate, problema rolului filosofiei.

> *„…Ce va rămâne filosofiei, dacă toate propoziţiile care afirmă ceva sunt de natură experimentală şi aparţin, din acest motiv, ştiinţelor realului?!; rămâne metoda analizei logice“,*

răspunde R. Carnap. Aplicarea ei negativă conduce la eliminarea cuvintelor „care nu semnifică nimic“ şi a pseudopropoziţiilor „care nu semnifică mai mult“. În aplicarea ei pozitivă, *„ea serveşte să expună caracterul logic al concepţiilor şi propoziţiilor care au un sens; ea serveşte să confere o bază logică ştiinţei realului şi matematicii“. În concluzie, „în loc de a-şi folosi inteligenţa în adevăratul său domeniu (ştiinţa) sau de a abate spre artă o nevoie de a transpune, metafizicianul confundă cele două tendinţe, în aşa fel încât opera sa nu contribuie cu nimic la cunoaştere şi nu dă nici sentimentului vieţii decât o expresie insuficientă (mediocră)“. Limitând dramatic rolul filosofiei la „analiza logică a limbajului ştiinţei“,* R. Carnap susţine că *„anumiţi filosofi au sugerat că nu trebuie să se exagereze hiatusul dintre sarcina oamenilor de ştiinţă*

într-un domeniu dat şi cea a filosofului ştiinţelor, a cărui reflecţie se referă la acelaşi domeniu; (...) deşi munca omului de ştiinţă şi cea a filosofului ştiinţelor constituie două sarcini teoretic diferite, în practică câmpurile lor de studiu interferează foarte des“. Mai mult, se pretinde că „este greu de conceput ca un filosof al ştiinţelor să realizeze o operă semnificativă dacă nu este prea bine la curent cu descoperirile ştiinţifice ale timpului său“, întrucât „oricine studiază filosofia ştiinţelor nu poate pretinde a ridica problema de fond referitoare la conceptele şi la metodele unei ştiinţe, dacă nu are cunoştinţe aprofundate în domeniul ei“[8].

Orientarea empirist-logică din filosofia cunoaşterii este marcată de o serie de dificultăţi şi limitări de principiu. Ei îi sunt caracteristice: dogma semnificaţiei empirice, a dihotomiei dintre limbajul de observaţie (lipsit de încărcătură teoretică şi independent de teorie) şi limbajul teoretic, reducerea matematicii la un formalism fără substanţă extralingvistică, absolutizarea modalităţii inductive de fundare a ştiinţei, concepţia humeistă despre cauzalitate şi lege ş.a. Mai mult: demonstraţia lui Quine că distincţia analitic-sintetic nu este posibilă decât într-un limbaj artificial, construit, întrucât în diferitele limbaje – ca ipostaze reale ale limbii – nu există sinonime absolute, a fost punctul culminant care a ruinat fundamentele empirismului logic, provocându-i o criză din care nu a ieşit. În aceeaşi direcţie acţionează şi argumentele lui Popper:

> *„Atâta vreme cât prin expresia «lipsit de sens» nu se înţelege prin definiţie nimic altceva decât „ceea ce este de domeniul ştiinţei empirice“, caracterizarea metafizicii prin termenul «lipsit de sens» este banală; căci metafizica a fost definită de cele mai multe ori ca ceva neempiric.“*

Dorinţa de a declara filosofia ca ocupându-se cu pseudo-probleme este, desigur, oricând realizabilă căci

> *„nu avem decât să concepem «sensul» într-un mod destul de strâmt, pentru a declara despre toate întrebările incomode că nu putem găsi în ele nici un «sens»“[9].*

 **Empirismul pragmatic** este reprezentat de Willard van Orman Quine (n.1908) care a dezvoltat o teorie holistă despre cunoaşterea ştiinţifică. În contrast cu atomismul logic şi empirismul logic timpuriu, care s-au concentrat asupra corelării cuvintelor şi/sau enunţurilor cu experienţa, W. v. O. Quine susţine că adevărata unitate a semnificaţiei empirice este ştiinţa în ansamblul ei.

> *„Sugestia mea opusă“,* spune Quine*, „care îşi are originea, esenţial, în doctrina lui Carnap asupra lumii fizice“, „este că anunţurile noastre asupra lumii externe înfruntă tribunalul experienţei sensibile nu în mod individual, ci numai ca o unitate corporativă.“*

Totalitatea cunoştinţelor, de la cele factuale până la cele mai profunde şi generale, „constituie o ţesătură alcătuită de om, care se ciocneşte cu experienţa numai de-a lungul marginilor“;

> *„ştiinţa totală este asemenea unui câmp de forţe ale cărei condiţii-limită le constituie experienţa. Un conflict cu experienţa la periferie ocazionează reajustări în interiorul câmpului… Reevaluarea anumitor enunţuri implică reevaluarea altora din cauza interconexiunilor lor logice.“[10]*

Se susţine astfel că ştiinţa are o dublă dependenţă: faţă de experienţă şi limbaj, şi că devine lipsit de sens să căutăm o graniţă între enunţurile sintetice, care sunt valabile contingent, pe baza experienţei, şi enunţurile analitice, care sunt valabile în general. Se respinge astfel o dogmă a empirismului care consacră dihotomia analiticului şi sinteticului. Respingând „graniţa imaginară“ dintre analitic şi sintetic, Quine se declară adeptul unui „pragmatism mai complet“, susţinând că

> *„fiecare om are o moştenire ştiinţifică plus un baraj continuu al stimulilor senzoriali, iar consideraţiile care îl ghidează în deformarea moştenirii lui ştiinţifice, pentru a corespunde cu provocările senzoriale continue, sunt, în cazul când sunt raţionale, pragmatice.“[11]*

De aceea, empirismul pragmatic poate fi apreciat pentru efortul de a introduce noi criterii, ce țin de activitatea oamenilor, în evaluarea domeniului ştiinţific.

☞ **«Jocurile de limbaj»**. Teoria actelor de limbaj – dezvoltată pe terenul filosofiei analitice de către J. L. Austin (1911–1960), John Searle (n.1932) – depăşeşte cadrele lingvisticii, având contribuții decisive în interpretarea cuplului categorial «limbă -vorbire» dintr-o perspectivă pragmatică.

Orientarea analitică este programatic antimetafizică. În prima sa fază (B. Russell, G. Frege, L. Wittgenstein, R. Carnap ş.a.), pun accent pe analiza logică a limbajului. În *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein afirmă că numai propozițiile susceptibile de verificare empirică sunt purtătoare de sens. Fără a reduce cunoaşterea veritabilă la un cult pozitivist al faptelor de observație, Wittgenstein explorează limitele a ceea ce poate fi spus, formulat – în calitate de cunoştință – prin limbaj, acceptând, totodată, că există inexprimabil; metafizica, etica şi estetica relevă inexprimabilul, şi nu intră în sfera cunoaşterii propriu-zise. Cel „de-al doilea Wittgenstein“ renunță la proiectul unui limbaj logic ideal, punând accent pe analiza „jocurilor de limbaj“; actele lingvistice obişnuite – integrate ca practici concrete, forme de viață, activități umane curente – se supun, aidoma oricărei activități ludice, unor norme precise care nu mai pot fi investigate pornind de la ideea de calcul logic, ci pe baza modelului mult mai flexibil al jocului. Dacă în prima fază cercetarea limbajului urmărea să facă din acesta un instrument de aprehensiune a realului cât mai riguros posibil, în faza a doua analiza încearcă să surprindă caracteristicile limbajului comun.

> *„Pentru noi, înțelesul unei expresii este caracterizat de folosirea pe care i-o dăm. Înțelesul nu este un însoțitor mintal al expresiei“ [12];* trebuie, deci, *„să ne gândim la cuvinte ca la instrumente caracterizate prin folosirea lor“ [13]*

în cele mai felurite contexte; absența rigorii logice în mânuirea cotidiană a limbajului nu mai trebuie suspectată neapărat ca lipsă (regretabilă!) de claritate. Modelul jocurilor de limbaj porneşte de la premisa (evidentă empiric) că

> *„în general noi nu folosim limbajul potrivit unor reguli stricte – şi nici nu l-am învățat după reguli stricte. Pe de altă parte, în discuțiile despre noi comparăm mereu limbajul cu un calcul care se desfăşoară după reguli stricte. Acesta este un fel foarte unilateral de a privi limbajul. În practică, noi folosim foarte rar limbajul ca pe un asemenea calcul. Căci nu numai că nu ne gândim la regulile de folosire – la definiții etc. – atunci când folosim limbajul, dar atunci când ni se cere să dăm asemenea reguli, nu suntem, în cele mai multe cazuri, în stare să o facem. Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaştem definiția lor adevărată, ci pentru că nu există nici o «definiție» adevărată a lor. A presupune că trebuie să existe aşa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte.“[14]*

Wittgenstein evită o caracterizare sistematică a jocurilor de limbaj, oferind, în schimb, sugestii de localizare teoretică. „*Câte specii de fraze există? Poate afirmația, interogația, comanda? – Există în acestea nenumărate feluri; există moduri nenumărate şi deosebite de întrebuințare a tot ce numim «semne», «cuvinte», «fraze». Şi această diversitate, această multiplicitate nu are nimic statornic, nici dat o dată pentru totdeauna; însă noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj se nasc, am putea spune, în timp ce altele îmbătrânesc.“* Interogațiile sunt însoțite de o formulare cu valoarea de principiu:

> *„Cuvântul «joc de limbaj» trebuie să facă să reiasă aici că vorbirea limbajului face parte dintr-o activitate sau formă de viață.“ [15]*

Acest model se referă la exercițiul permanent al minții umane, intermediată de semne, în circumstanțe diverse, fluctuante, singulare de acțiune şi viață. Jocurile de limbaj pot fi înțelese drept

> *„căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim semnele limbajului nostru de toate zilele, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului şi ale falsității, ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, ale naturii asertiunii, presupunerii şi întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obişnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții ce sunt distincte şi transparente. Pe de altă parte, noi recunoaştem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele ce sunt mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi.“[16]*

 **Studiul performativelor.** Modelul «jocurilor de limbaj» intermediază accesul analizei teoretice în complexitatea utilizărilor comune ale limbajului. J. L. Austin – unul din reprezentanții de frunte ai şcolii de la Oxford – dezvoltă, în perspectiva deschisă de Wittgenstein, o taxinomie a actelor de limbaj; premisa de bază recunoaşte că totdeauna contextul acțiunii este cel care luminează discursul; deşi autorul nu afirmă explicit, teoria sa poate fi subsumată pragmaticii în sens general – ca studiere a limbajului în măsura în care acesta serveşte acțiunile. Contribuția teoretică a lui Austin este legată de descoperirea importanței performativelor; acestea sunt enunțuri deosebite de simplele constatări, descrieri ş.a. prin faptul că se prezintă ca o facere şi un act. Performativele sunt o categorie aparte:

> *„A) nu «descriu», nu «raportează» nimic, nu constată absolut nimic, nu sunt «adevărate sau false»“; „B) enunțarea frazei este (înseamnă şi – n.n.) executarea unei acțiuni (sau a unei părți din această execuție)“.*

Este vorba de acele enunțuri care (în împrejurări corespunzătoare) nu descriu ceea ce ar trebui să fac, ceea ce sunt în curs de a face, nici nu afirmă că fac, ci „înseamnă că fac“. Termenul «performativ» din «enunțuri performative» „indică faptul că a emite enunțul înseamna a acționa“[17].

 **Actele de limbaj.** Situându-şi explicit discursul teoretic pe terenul filosofiei limbajului, Searle îşi propune să lămurească statutul actelor de limbaj (= acte lingvistice, de vorbire). Ipoteza pe baza căreia sunt operate caracterizările şi explicațiile afirmă că

> *„a vorbi o limbă constă în a adopta o formă de comportament guvernat de reguli, şi aceste reguli sunt de o mare complexitate“[18];*

prin urmare, se presupune că limbajul trebuie înțeles drept

> *„comportament intențional“: „în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj, acte precum: a formula afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni ş.a.m.d., şi, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând: aceste acte sunt în general făcute posibile prin evidența anumitor reguli care administrează întrebuințarea elementelor lingvistice, şi se realizează conform acestor reguli“.*

Rațiunea pentru care centrul de interes este constituit din actele de limbaj decurge, pur şi simplu, din faptul că orice comunicare de natură lingvistică implică acte de natură lingvistică: „unitatea de comunicare lingvistică nu este – cum se presupune în general – simbolul, cuvântul sau fraza, nici chiar o ocurență a simbolului, cuvântului sau a frazei, ci însăşi producerea sau emisiunea simbolului, cuvântului sau frazei în momentul în care se realizează actul de limbaj. A considera ocurența ca fiind un mesaj înseamnă a o considera ca ocurență produsă sau emisă. Mai precis, producerea sau emiterea unei ocurențe de la frază în anumite condiții este un act de limbaj, şi

actele de limbaj (unele dintre ele vor fi studiate mai departe) sunt unități minimale de bază ale comunicării lingvistice."[19]

Emiterea de sunete şi legătura acestora cu sensul este privită din unghiul comunicării lingvistice – ceea ce presupune, pe de o parte, integrarea limbajului în sfera comportamentelor intenționate, şi, pe de altă parte, integrarea teoriei limbajului într-o teorie a acțiunii. În măsura în care limbajul este supus regulilor, posedă trăsături formale ce se pretează unei cercetări independente, însă orice teorie pur formală este prin forța lucrurilor incompletă – ca şi cum s-ar studia, de pildă, base-ball-ul ca sistem formal de reguli, şi nu ca joc. Abordarea limbajului din punctul de vedere al actelor de limbaj scoate în prim-plan tocmai natura specială a intențiilor ce se potrivesc comportamentelor lingvistice, fără însă a fi vorba de integrarea acestora în ceea ce Saussure numeşte „vorbire" (*parole*). *„Pretind totuşi că un studiu corespunzător al actelor de limbaj este un studiu al limbii (langue). Şi această afirmație este adevărată pentru un motiv important care trece dincolo de teza conform căreia comunicarea implică în mod necesar actele de limbaj. Consider ca analitic adevărată propoziția următoare despre limbaj: tot ceea ce este posibil a intenționa să se semnifice poate fi spus."[20]* Se poate ca o limbă anume să nu dispună de o sintaxă sau de un vocabular atât de bogat încât să-mi permită să spun tot ceea ce intenționez să fac cunoscut (să semnific) în limba respectivă, însă, în principiu, nimic nu mă împiedică să completez această limbă insuficientă sau să găsesc alta mai bogată, astfel încât să pot spune ceea ce doresc să semnific.

☞ **Principiul exprimabilității.** În cercetările sale inițiale, Searle formulează principul de exprimabilitate (prin) care stabileşte că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenționează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle: ***Whatever can be meant can be said.***

> *„Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte şi de construcții sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar."[21]*

Potrivit acestui principiu, nu există rămăşiță inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenții care, cel puțin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menționăm, însă, că Searle propune să nu confundăm ceea ce intenționează un locutor să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmăreşte să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este şi/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înțelegerii altora. Acest principiu stabileşte apriori – în maniera unei relații analitice între concepte, şi nu în calitate de proprietate accidentală a intenției de comunicare – că orice intenție semnificantă poate să-şi găsească o exprimare exactă în limbaj; astfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunțării sale poate să fie totdeauna explicitat prin mărci lingvistice, chiar dacă pentru aceasta trebuie ca să îmbogățească limba; deci, pentru orice semnificație X, şi pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenționează să transmită, doreşte să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R. Searle analizează cu predilecție actele de limbaj care posedă un sens literal (sau serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul „*vrea să spună ceea ce spune" **(He means what he says)***, având, în acelaşi timp, intenția de a produce un efect asupra auditorului prin intermediul recunoaşterii acestei intenții de către auditor.[22] Intenția este privită – pe baza filosofiei spiritului, în care studiul stărilor mentale legitimează teoria actelor de limbaj – ca *definiens* al sensului; mai mult: intenția însăşi se adaptează la uzajul convențional al frazei. Într-o altă formulare, aceste idei sunt

explicitate astfel: „*cazurile cele mai simple de semnificaţie sunt cele în care locutorul enunţă o frază voind să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune. În acest caz, locutorul are intenţia de a produce la auditor un anume efect ilocuţionar, şi are intenţia de a produce acest efect făcând să i se recunoască de către auditor intenţia de a-l produce; în plus, el are intenţia de a face să se recunoască această intenţie de către auditor în virtutea cunoaşterii pe care acesta o posedă despre regulile ce guvernează enunţarea frazei.“ [23]*

Forma generală a actelor ilocuţionare este notată **F(p)**; **F** marchează forţa ilocuţionară, adică modul în care propoziţia este „luată“, primită, interpretată; **p** desemnează conţinutul propoziţional, adică acţiunea sau starea de lucruri predicată în fiecare act de limbaj cu o forţă determinată. Diferenţele în ce priveşte energia de impact psiho-semantic specifică unor moduri distincte de folosire a limbajului sunt evidenţe curente. Tocmai din acest motiv Searle ne avertizează că metafora „forţei“ (din expresia „forţă ilocuţionară“) este înşelătoare, prin aceea că sugerează o dispunere graduală a tipurilor de acte ilocuţionare pe axa unui continuum al unei forţe unice; or, în fapt, există mai multe continuităţi distincte care se încâlcesc. O altă sursă de confuzie, înrudită şi aliată cu prima, constă în tendinţa de a confunda verbele ilocutive cu tipurile de acte ilocuţionare; de exemplu, există tendinţa de a gândi că, acolo unde există două verbe ne-sinonime, trebuie în mod necesar să se delimiteze două specii diferite de acte ilocuţionare. Or, Searle accentuează faptul că distincţia dintre verbele ilocuţionare şi actele ilocuţionare trebuie menţinută; de fapt, de pe o asemenea poziţie va dezvălui carenţele clasificării lui Austin. „Ilocuţiunile fac parte din limbă, în opoziţie cu limbile particulare. Verbele ilocuţionare aparţin totdeauna unei limbi particulare.“ *[24]*

> *„În prelungirea principiului de exprimabilitate, ipoteza potrivit căreia actul de limbaj este unitatea de bază a comunicării presupune că există totdeauna o serie de conexiuni analitice între noţiunea de act de limbaj, ceea ce locutorul vrea să semnifice, ceea ce fraza enunţată semnifică, intenţiile locutorului, ceea ce auditorul înţelege, şi natura regulilor cărora li se supun elementele lingvistice.“[25]*



Tipologia lui Austin. Pe baza experimentală[26], Austin desprinde cinci categorii de acte ilocuţionare (în care integrează şi prin care dezvoltă problema performativelor): 1) **verdictive** – care constă în a se deprinde cu ceea ce a fost pronunţat (pe cale oficială sau nu), pornind de la dovezi sau raţiuni, subiectul unei valori sau al unui fapt (verbe: „a se achita“, „a hotărî“, „a evalua“, „a descrie“, „a analiza“, „a estima“, „a data“, „a clasifica“, „a judeca“, „a caracteriza“); 2) **exercitive** – atunci când se formulează o judecată, favorabilă sau nu, asupra unei conduite sau asupra justificării sale; această judecată priveşte mai curând ceea ce trebuie să fie decât ceea ce este; verbe: „a ordona“, „a comanda“, „a prescrie“, „a pleda“, „a implora“, „a recomanda“, „a implora“, „a sfătui“ etc.; 3) **promisive**: a obliga pe cel care vorbeşte să adopte o anumită conduită; verbe: „a promite“, „a face legământ“, „a stabili“, „a încheia un contract“, „a garanta“, „a îmbrăţişa o cauză“, „a jura“; 4) **expozitive** – folosite în explicarea unui punct de vedere, a unei conduite de argumentare, în clarificarea întrebuinţării şi referinţei cuvintelor; „a afirma“, „a nega“, „a insista“, „a ilustra“, „a răspunde“, „a raporta“, „a accepta“, „a se opune la“, „a ceda“, „a descrie“, „a clasifica“, „a identifica“, „a (se) numi“; 5) cele **comportative** includ ideea unei reacţii la conduita şi destinul altuia, precum şi ideea atitudinilor şi exprimării atitudinilor cu privire la conduita anterioară sau iminentă a cuiva; „a se scuza“, „a mulţumi“, „a deplânge“, „a complimenta“, „a felicita“, „a ura bun venit“, „a aplauda“, „a critica“, „a lăuda“, „a blestema“ ş.a.m.d.

Searle formulează ***şase obiecţii*** faţă de acest punct de vedere: o confuzie persistentă între verbe şi acte; unele verbe nu sunt verbe ilocuţionare; categoriile de acte se maschează unele pe altele; există prea mare eterogenitate intra-categorială; multe din verbele incluse într-o categorie nu

satisfac definiția dată respectivei categorii; ceea ce este şi mai grav: nu există un principiu coerent de clasificare.

☞ **Criterii pentru o nouă taxinomie.** Searle acordă o mai mare atenție modului de întemeiere a tipologiei; în acest sens, identifică cel puțin douăsprezece dimensiuni de variație semnificative în funcție de care actele ilocuționare pot să difere unele de altele. Aceste criterii de diferențiere sunt luate ca elemente de bază în prefigurarea unei alte taxinomii decât cea a lui Austin.

1. O diferențiere de scop al (sau hotărâre a) actului (sau tipului de act) poate fi specificată de la caz la caz; de pildă, ordinul se distinge înăuntrul actelor de limbaj prin încercarea de-l face pe auditor să facă (îndeplinească) ceva; scopul unei descrieri constă în a fi o reprezentare (adevărată sau falsă, precisă sau imprecisă) a ceva; promisiunea țintește ca obligația de a face (săvârşi) ceva să fie asumată de către locutor etc.
2. Deosebirea de direcție a adaptării între cuvinte şi lume este evidentă: de pildă, asertiunile sunt centrate pe adecvarea conținutului propozițional la stările reale, în timp ce promisiunile au ca scop ilocuționar aducerea lumii la o conformitate cu cuvintele. Direcția ajustării, potrivirii, este totdeauna o consecință a scopului ilocuționar, şi poate porni de la cuvinte către lume (în afirmații, descrieri, asertiuni sau explicații) sau de la lume către cuvinte (în întrebări, ordine, jurăminte, promisiuni).
3. Diferența de stare psihologică exprimată surprinde condiția de sinceritate a actelor de limbaj. „Credința regrupează nu numai afirmațiile, asertiunile, observațiile şi explicațiile, ci şi postulările, declarațiile, deducțiile şi argumentele. Intenția va regrupa promisiunile, jurămintele, amenințările şi angajamentele. Dorința şi voința vor regrupa cererile, ordinele, comenzile, întrebările, rugămințile, pledoariile, implorările şi descântecele. Plăcerea nu regrupează din cauza aceasta tot atâta – complimentele, felicitările, cuvintele de bun sosit şi alte câteva.“ [27]

Aceste trei dimensiuni – scopul ilocuționar, direcția de adaptare (= ajustare) şi condiția de sinceritate – sunt considerate de Searle ca pivoți de bază în construirea taxinomiei actelor ilocuționare. Celelalte criterii, deşi au o funcție secundă, merită să fie semnalate.

4. Diferența de forță sau de intensitate în prezentarea scopului ilocuționar este evidentă în alegerea neîntâmplătoare a unor verbe („sugerez“, „insist“, „jur“, „cred“ ş.a.).
5. Diferența de statut sau de condiție (a locutorului şi, respectiv, a auditorului) în calitate de elemente care determină forța ilocuționară a enunțării indică anumite variabile de inevitabilă contextualizare psiho-socio-culturală a actelor de limbaj.
6. Deosebirea în privința manierei în care enunțarea se rataşează intereselor proprii locutorului sau auditorului induce subdiviziuni utile analizei actelor de comunicare obişnuită; de pildă, dacă luăm în considerare diferențele dintre lăudăroşenii şi lamentații, dintre felicitări şi condoleanțe, este sensibilă opoziția dintre ceea ce este conform sau nu cu interesele distincte ale locutorului şi auditorului.
7. Diferențele care țin de raportul enunțării cu restul discursului scot în prim-plan modul în care anumite expresii performative („eu deduc“, „trag concluzia“, „răspund“, „obiectez“ ş.a.m.d.) folosesc la situarea segmentelor lingvistice în anumite relații semantice cu înlănțuirile ce le urmează (= context intern), precum şi cu contextul înconjurător. „Dincolo de simplul fapt de a afirma o propoziție, se poate să se afirme sau ca obiecție la ceea ce careva altul a spus, sau ca răspuns la o problemă anterioară, sau ca deducție din anumite premise în timpul

demonstrației“ etc. „Totuşi“, „în plus“ şi „deci“ îşi asumă şi asemenea funcții de legătură discursivă.

8. Deosebirea de conținut propozițional determinat printr-un marcator de forță ilocuționară: „diferența dintre un raport şi o predicție, de exemplu, se întemeiează pe faptul că o predicție trebuie să țintească viitorul, în timp ce un raport poate să se sprijine pe trecut sau pe prezent“. Acestor deosebiri le corespund condiții de conținut propozițional.

9. Searle 0sesizează şi diferențe între acte care trebuie totdeauna să fie acte de limbaj şi acte care pot să fie împlinite ca acte de limbaj, fără însă ca acest fapt să (le) fie necesar. Astfel, putem clas[ific]a, evalua, diagnostica şi trage concluzii, fără a fi nevoie să spunem, orice ar fi de clas[ific]at, evaluat ş.a.m.d. „Pot de-a dreptul să mă plasez în fața unui edificiu şi să-i estimez înălțimea, să diagnostichez tendința voastră schizofrenică, sau să conchid că vecinul meu este completamente beat. În toate aceste cazuri, nici un act de limbaj, fie acesta un act de limbaj intern, nu este indispensabil.“ [28]

10. Diferența între acte a căror îndeplinire pretinde o instituție extra-lingvistică şi cele a căror executare nu o cer nu coincide cu diferențele de statut sau condiție socială (cf. criteriului 5). „Pentru a binecuvânta, a excomunica, a boteza, a declara vinovat, a arbitra un ofsaid al centrului înaintaş, a paria pe un trei fără atu sau a declara război nu este suficient că un locutor oarecare spune unui oarecare auditor «eu binecuvântez, excomunic» etc. Trebuie ca măcar să ocupe o poziție determinată într-o instituție extra-lingvistică.“[29] În schimb, pentru a afirma că plouă sau pentru a face promisiunea unei vizite este suficientă respectarea regulilor limbii.

11. Searle mai are în vedere diferențe între acte al căror verb ilocuționar corespondent are o folosire performativă şi acte al căror verb ilocuționar corespunzător nu are o asemenea utilizare. De pildă, în timp ce „a afirma“, „a promite“, „ ordona“, „a conchide“ se pretează la uzaj performativ, actul de a se lăuda (sau de a amenința) nu poate fi îndeplinit doar spunând „eu mă laud“ (sau „eu ameninț“). În acelaşi timp, anumite verbe au puterea de a marca ceea ce se poate numi stilul particular în care este îndeplinit (împlinit) un act ilocuționar. Astfel, diferența între a aduce la cunoştință şi a se încrede nu implică obligatoriu o diferență de scop ilocuționar, nici de conținut propozițional, ci numai o diferență a stilului în care se desfăşoară actul ilocuționar.



Pe baza acestor criterii, Searle distinge cinci moduri generale de a folosi limba, **cinci categorii de acte ilocuționare**. Clasificarea sa are puncte comune cu cea propusă de Austin, fiind însă mult mai riguros întemeiată. Deşi consideră că verbele pot fi un ghid important în desprinderea caracteristicilor dominante ale unui tip, Searle porneşte de la premisa că actele ilocuționare aparțin limbii, fiind, aşadar, moduri generale de utilizare integrate sistemului, şi, de aceea, nu pot fi reduse la concretizările (actualizările) însuşite de verbele ilocuționare ale unei limbi particulare. Metoda sa este empirică nu atât prin origine, ci prin capacitatea de analiză şi ordonare a faptelor de limbă; întemeierea sa ține de filosofia spiritului, chiar dacă formularea postulatului are o evidență şi/sau aparență de ordin empiric:

> *„spunem altuia cum sunt lucrurile (asertive), încercăm să-l determinăm pe celălalt să facă unele lucruri (directive), ne angajăm să facem unele lucruri (promisive), ne exprimăm sentimentele şi atitudinile (expresive) şi provocăm schimbări în lume prin enunțările noastre (declarații).“[30]*

1. ***Actele ilocuționare din clasa celor asertive*** au ca scop angajarea responsabilității locutorului în legătură cu existența unei stări de lucruri, față de adevărul propoziției exprimate; toate pot fi judecate în termenii adevărului sau falsității; direcția de ajustare (su)pune cuvintele în fața

stărilor de lucruri; starea psihologică exprimată este credința. „*Este important de subliniat că unele cuvinte precum „credință“ sau „angajament“ (commitment) sunt aici destinate să marcheze dimensiunile; sunt, ca să mă exprim astfel, mai curând determinabile decât determinante“*; [31] gradația lor poate tinde către zero, putând fi chiar nulă; astfel, există deosebiri între „a sugera (că)“, „a emite ipoteza (că)“, şi, pe de altă parte, „a susține (că)“ sau „a jura (că)“. Tocmai pentru că criteriul de bază constă în scopul ilocuționar, putem explica de ce şi cum numeroase verbe performative denotă ilocuții care par a putea fi judecate după dimensiunea adevăr–fals, fără ca totuşi să fie „afirmații“ pure şi simple; această aparență se datorează faptului că verbele respective marchează trăsăturile forței ilocuționare care se adaugă scopului ilocuționar. De exemplu, „a (se) lăuda“ şi „a se văita“ vădesc aserțiuni, dar cu însuşirea adițională care se atribuie intereselor locutorului (cf.condiția 6); „a conchide“ şi „a deduce“ sunt tot asertive, cu însuşirea adițională că marchează anumite relații între actul ilocuționar şi restul discursului sau al contextului enunțării (cf.condiția 7).

Searle include în categoria asertivelor majoritatea actelor ilocuționare expozitive şi verdictive din clasificarea lui Austin, întrucât acestea posedă acelaşi scop, diferențiindu-se numai prin caracteristici de forță ilocuționară.

2. ***Clasa actelor directive*** (care arată direcția) este specificată prin faptul că scopul ilocuționar al verbelor constă în aceea că fixează tentative din partea locutorului de a-l pune (deprinde) pe auditor să facă ceva; acomodarea este direcționată de la lume către cuvinte: stările de lucru sunt (mai bine zis: trebuie) potrivite unor invitații, sugestii, insistențe ş.a.m.d. de a face; condiția de sinceritate constă în a voi sau a dori. Verbe adecvate: „a cere“, „a ordona“, „a comanda“, „a implora“, „a pleda“, „a ruga“, „a solicita“, precum şi „a invita“, „a se permite“, „a se sfătui“. Searle mai include, ca subcategorie, întrebările, întrucât sunt încercări ale locutorului de a-l face pe auditor să răspundă, adică de a-l face să îndeplinească un act de limbaj.
3. Searle acceptă definiția pe care Austin o dă actelor locuționare ***promisive***:

> *„promisive sunt deci actele ilocuționare al căror scop este de a obliga locutorul (şi aici, în grade variate) să adopte o anumită conduită viitoare“ [32];*

accentul cade pe adaptarea lumii la cuvinte; condiția de sinceritate este dată de intenție. Rezerva lui Searle este doar în legătură cu anumite verbe (precum: „a fi pregătit să“, „a avea intenția să“, „a favoriza“ ş.a.) care nu aparțin numai acestei clase. Trebuie subliniat că, deşi direcția de ajustare (potrivire, adaptare) este aceeaşi ca şi la actele directive, nu poate fi vorba de aceeaşi categorie, întrucât scopurile diferă sensibil: în timp ce promisiunea obligă locutorul la săvârşirea a ceva, actele ilocuționare directive atrag, ademenesc auditorul cu, spre, către deprinderea de a face ceva, însă fără a-l obliga sau constrânge să facă.

4. Scopul ilocuționar al clasei actelor ***expresive*** este de a exprima starea psihologică, specificată în condiția de sinceritate, în raport cu o stare de lucruri vizată în conținutul propozițional. Paradigme verbale: „a mulțumi“, „a felicita“, „a se scuza“, „a prezenta condoleanțe“, „a compătimi“ ş.a. În această clasă nu poate fi vorba de o direcție de ajustare: îndeplinind un act ilocuționar expresiv, locutorul nu încearcă să facă lumea să se conformeze cuvintelor, nici ca acestea din urmă să se conformeze lumii; însă, în fapt, adevărul propoziției exprimate este presupus.
5. ***Declarațiile*** se caracterizează prin faptul că îndeplinirea reuşită ca acte ilocuționare provoacă punerea în corespondență, pentru fiecare caz în parte, a conținutului propozițional cu

realitatea: dacă săvârşesc cu succes actul de a vă desemna ca preşedinte, atunci veți fi (sau chiar sunteți) preşedinte ş.a.m.d.

> *„Declarațiile provoacă o modificare a statutului sau a situației obiectului sau a obiectelor la care este făcută referința numai în virtutea faptelor că declarația a fost îndeplinită cu succes"; de aceea, „declarațiile constituie efectiv o încercare de a restitui limbajul conform cu lumea". [33]*

În majoritatea cazurilor, declarațiile presupun ca regulilor constitutive ale limbii să li se adauge un sistem de reguli ce aparțin unei instituții extra-lingvistice (Biserica, Legea, Proprietatea privată, Statul etc.) în care locutorul şi auditorul ocupă o anumită poziție; de fapt, pentru îndeplinirea unor acte ilocuționare în situații instituționale, nu este suficientă competența lingvistică şi simpla stabilire a faptelor, ci este necesar recursul la o autoritate pentru a hotărî asupra a ceea ce sunt faptele; evaluarea lor şi decizia relevă fie o supunere a discursului la realitate (caz în care declarațiile coincid cu enunțurile asertive), fie o modelare a realului în funcție de paradigme valorico-normative fixate lingvistic.

Principiul de exprimabilitate instituie şi constituie analiza tipologică a enunțării cu sens literal, atribuindu-i o valoare paradigmatică; însă, pe de altă parte, este evident că implică o subevaluare a enunțării non-literale, aceasta fiind expediată ca mod de exprimare ne-esențial şi irelevant sub raport teoretic.

 **Actele de limbaj indirecte** sunt cele în care un act ilocuționar este împlinit prin îndeplinirea unui alt act ilocuționar. Posibilitatea acestora este explicată prin faptul că locutorul comunică auditorului mai mult ceea ce nu spune în mod efectiv sprijinindu-se pe informația arierplanului (lingvistic şi non-lingvistic) pe care o au în comun, precum şi pe capacitățile generale de raționalitate şi de inferență proprii auditorului. Mai precis: modelul explicativ al aspectului indirect al actelor de limbaj indirecte cuprind o teorie a actelor de limbaj, anumite principii generale de conversație cooperativă şi un arierplan de informații factuale fundamentale pe care locutorul şi auditorul le au în comun, precum şi capacitatea auditorului de a face inferențe.

Searle pune serios sub semnul întrebării opinia – cu oarecare răspândire şi credibilitate în rândul cercetătorilor – care susțin posibilitatea interpretării sensului unei fraze în afara oricărui context:

> *„în general, noțiunea de sens literal al unei fraze nu are aplicație decât relativ la un ansamblu de asumpțiuni contextuale sau de arierplan" [34].*

Tocmai această raportare a intenționalității discursive la un set de presupoziții şi contexte factuale permite utilizarea postulatului exprimabilității şi pentru explicarea actelor de limbaj al căror sens este evident non-literal. Abaterile de la rigorile sintactico-semantice ale discursului literal (direct, grav, serios, complet) pot fi grupate în patru clase.

1. ***Alocuțiunile indirecte*** (cf. J. Heringer) cuprind acele cazuri în care, cu ajutorul unei singure enunțări, sunt îndeplinite în realitate două acte de limbaj; de pildă, printr-o frază cu înfățişare interogativă se testează capacitatea auditorului de a săvârşi ceva anume, intenția latentă a întrebării fiind, de fapt, un ordin ş.a.; deci, intenția primară a locutorului se împlineşte prin intermediul (by way of) actului secundar (= enunțat efectiv); în cazul ironiei, locutorul spune ceva, însă vrea să spună (şi să fie receptat) contrariul a ceea ce spune.
2. ***Referințele*** sunt acte indirecte atunci când locutorul foloseşte descrierea unui obiect numai pentru a-i îngădui auditorului să recunoască despre cine sau despre ce vorbeşte; se prea poate ca descrierea să fie falsă atunci când este raportată la obiectul său, fără, însă, a compromite definitiv succesul referinței; de fapt, aspectul sub care se face referința poate fi secundar, şi totuşi, capabil să asigure recunoaşterea obiectului, făcând astfel trimitere la un alt aspect

(primar, definitoriu) care, cu toate că nu este marcat lingvistic (= nu aparține sensului literal), garantează reuşita referinței, chiar dacă se dovedeşte astfel că ceea ce este efectiv exprimat este inadecvat.

Aceste tipuri de discurs procedează prin adăugire cumulativă; în şi prin ele un locutor vrea să spună ceea ce spune şi încă ceva în plus.

3. În ***enunțarea metaforică***, însă, locutorul spune ceva, dar vrea să spună altceva; sensul vizat este în dezacord cu sensul literal, dar fără a fi înțeles ca adaos al acestuia; în consecință, pentru a înțelege metafora, locutorul trebuie ca, simultan, să se detaşeze de sensul literal şi să exploateze indicii care îi permit să infereze predicația corespunzătoare intenției sale primare. Searle insistă asupra distincției dintre sensul enunțării locutorului (*speaker's utterance meaning*) şi sensul cuvântului sau al frazei (*word, or sentence, meaning*); refuzând să localizeze elementul metaforic la nivelul frazei sau al expresiilor enunțate, precizează că acesta trebuie căutat în sfera intențiilor posibile ale locutorului; principiile comunicării metaforice sunt astfel retrase de sub acțiunea teoriei competenței semantice în sensul tradițional al termenului.

> *„Din punctul de vedere al auditorului, problema pe care o (im)pune teoria metaforei constă în a explica cum poate înțelege sensul enunțării locutorului, chiar dacă nu pricepe decât o frază, ale cărei cuvinte au un sens determinat, şi care are un sens determinat. Din punctul de vedere al locutorului, problema este de a explica cum poate pretinde să spună altceva decât ceea ce semnifică cuvintele şi fraza pe care le enunță.“*

În aceeaşi manieră, ***discursul de ficțiune*** (4) permite enunțătorului să nu-şi asume întreaga sa spusă.

> *„Aproape toate sferele de ficțiune marcante transmit un «mesaj» sau «mesaje» care sunt transmise prin text, dar nu sunt în text.“[35]*

Imaginația şi produsele sale joacă în viața socială a oamenilor un rol care nu poate fi neglijat; sub acest aspect, se poate observa că actele de limbaj serioase (care nu aparțin ficțiunii) pot să fie transmise prin texte de ficțiune, chiar dacă respectivul act de limbaj nu este reprezentat în text.

☞ **Alte ipoteze privind comunicarea indirectă.** Cele patru mari tipuri de fracturare a literalității discursului – numite generic acte de limbaj indirecte – presupun, într-o formă sau alta, un anume raport între actul ilocuționar primar al locutorului – act care nu este literal[mente] exprimat în enunțarea sa – şi actul ilocuționar secund[ar] – exprimat efectiv. *„Se îndeplineşte indirect actul ilocuționar primar îndeplinind actul ilocuționar secundar.“[36]* Într-o formulare sugestivă – ilocuții cu «intenție secundă» –, Joëlle Proust surprinde exact spiritul distincției operate de Searle, şi, în acelaşi timp, scoate în relief dimensiunea intențională care permite întemeierea teoriei generale a sensului pe o filosofie a spiritului. Aceste fenomene lingvistice rebele la descripție şi integrare teoretică au fost investigate din diferite unghiuri. Astfel, David Gordon şi George Lakoff emit ipoteza că în legătura care uneşte actul marcat în/prin frază cu actul comunicat este vorba de implicații operate de către locutor pe baza unor postulate de conversație; acestea sunt formalizate şi încorporate în teoria semanticii generative. Se presupune că raportul dintre cele două tipuri de acte are caracter sistematic, putând fi desprins un algoritm care permite calcularea valorii enunțării pornind de la sensul literal şi de la context. Searle consideră că în analiza actelor de limbaj cu «intenție secundă» (= „indirectă“) pot fi operate generalizări, însă aceste generalizări nu trebuie tratate ca reguli sau postulate conversaționale (= interactive), întrucât nu au nici o putere explicativă, mărginindu-se la reformularea a ceea ce trebuie explicat; prin urmare, nu cunoaşterea regulilor face posibilă formularea şi înțelegerea

ilocuţiunilor indirecte, ci strategiile de inferenţă desfăşurate de locutor şi, respectiv, auditor pe baza informaţiilor şi capacităţilor cuprinse în arierplan.

Pornind de la premisa că vorbirea este o formă de comportament raţional, H. Paul Grice are în vedere modul în care situaţiile discursive sunt reglate de norme care slujesc finalitatea interlocutivă; printre altele, regulile jocului de comunicare presupun „principiul cooperativ“ (prin) care (se) distribuie reciprocitatea rolurilor în conversaţie.

Asemenea ipoteze pot fi bănuite de inflaţie terminologică (= teoretică), pentru simplul motiv că limbajul este o formă de comportament dirijat prin reguli constitutive ce trebuie asumate în orice situaţie discursivă. Joëlle Proust observă că „*maximele de conversaţie ale lui Grice, cel puţin unele, sunt din acest punct de vedere conţinute analitic în conceptul de scop ilocuţionar“[37]*. Privite altfel, pot fi admise ca precepte empirice, deci ca regularităţi observabile cu modulaţii contextuale. Din punctul de vedere susţinut de Searle, ipoteza arierplanului – cu tot ceea ce implică: inferenţe empirice, presupoziţii, cunoştinţe, capacităţi ş.a. – este suficientă pentru a restitui actelor ilocuţionare concreteţea cotidiană, fără a mai fi necesar recursul la erijarea generalizărilor în corsete normative. Această situare teoretică justifică integrarea actelor de limbaj indirecte (= cu «intenţie secundă») într-o teorie generală a sensului construită pe modelul comunicării directe, respectiv pe taxinomia ilocuţiunilor în care sensul intenţionat primeşte mărci lingvistice nedistorsionate. Pe de altă parte, noţiunea „informaţie de arierplan“ (*background information*) permite articularea ilocuţionarului la o teorie generală a intenţionalităţii; această noţiune depăşeşte sensibil ceea ce se numeşte „conştiinţa contextului“, şi evită regresul la infinit prezent ori de câte ori se încearcă stabilirea setului de variabile pe care semanticianul are obligaţia de a le integra în proiectul condiţiilor de satisfacere ale frazei enunţate; informaţia de arierplan se referă la sfera unui **savoir-faire** biologic şi cultural care determină comportamente intenţionale specifice, adică la scheme de acţiune şi cunoaştere, capacităţi, practici şi înclinaţii prediscursive; întrucât intenţionalitatea în limbă îşi are rădăcinile în acest teren prediscursiv, nu i se poate face o descripţie pur algoritmică. Acest construct conceptual permite atât explicarea sensului literal cât şi a indirectivităţii, pentru simplul motiv că totdeauna comprehensiunea sensului solicită recursul la informaţia contextuală (în sens larg, arierplanul) pentru a i se da condiţii de satisfacere determinate.



Precizările lui Chomsky. Searle porneşte de la premisa că funcţia esenţială a limbajului este comunicarea. În această privinţă, Noam Chomsky constată: „*există realmente o tradiţie în întregime respectabilă (...) care consideră drept o deformare grosolană «concepţia instrumentalistă» potrivit căreia limbajul este «în mod fundamental» un mijloc de a comunica sau de a parveni la anumite scopuri. Limbajul este conform acestei tradiţii, «în mod fundamental» un sistem de exprimare a gândirii.*“ În măsura în care Searle include în conceptul de „comunicare“ şi comunicarea omului cu sine însuşi – adică, notează Chomsky, „*gândirea verbalizată*“ –, distincţia dintre cele două puncte de vedere – pe care Searle le dispune antinomic – dispare; dacă folosim limbajul pentru a comunica cu noi înşine, nu facem decât să ne exprimăm gândurile. „*Admit deci cu Searle* – continuă Chomsky – *că există o legătură esenţială între limbaj şi comunicare, dacă se ia termenul «comunicare» în sens larg – ceea ce mi se pare a fi o iniţiativă nelalocul ei, căci noţiunea de «comunicare» este în cazul acesta vidată de caracterul său esenţial şi interesant.“[38]*

Dezacordul lui Chomsky cu Searle se concentrează în jurul legăturii esenţiale postulate de Searle între limbaj şi comunicare, între sens şi actele de limbaj. Aşa cum am observat, Searle – în deschiderea ideilor lui Wittgenstein, Austin, Grice, Strawson ş.a. – este sceptic în privinţa posibilităţii de a înţelege frazele independent de rolul acestora în comunicare şi, în consecinţă,

studiază sensul în funcție de ceea ce locutorul vrea ca auditorul să creadă sau să facă. Dar – observă Chomsky –,

> *„în nenumărate circumstanțe complet normale – cercetarea, conversația curentă etc –, limbajul este folosit în sens propriu, frazele au sensul lor strict, oamenii cred în ceea ce spun sau scriu, însă nu există nici o intenție de a aduce auditorul (care nu este presupus să existe sau chiar este presupus a nu exista) la a crede cutare lucru sau să întreprindă cutare acțiune. În exemple la fel de curente, sensul poate să fie analizat cu dificultate în termenii intențiilor locutorului în raport cu un auditor, chiar dacă este posibil de a o face în cazurile în care există intenția de a comunica."*

Până a ajunge la situații mai complicate (aluziile, insinuările, ironia şi metafora), trebuie observat că situația simplă – postulată de Searle ca paradigmatică (cea în care locutorul enunță o frază voind să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune, iar auditorul înțelege întocmai sensul comunicat) – este adesea falsă:

> *„enunțătorul poate să vrea să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune, dar fără a avea intențiile pe care i le atribuie Searle. Intențiile reale ale enunțătorului pot să varieze considerabil, chiar în «cazurile cele mai simple», şi ele nu aduc uneori nici o lămurire asupra sensului cuvintelor sale."[39]*

Searle însuşi intuieşte asemenea dificultăți atunci când se delimitează de interpretările lui H. P. Grice şi P.F.Strawson. În prelungirea „*Logicii de la Port-Royale*", Grice analizează noțiunea de „semnificație non-naturală" în maniera următoare: a spune că un locutor L a vrut să semnifice ceva prin X, înseamnă că L a avut intenția ca, enunțând X, să producă un efect asupra unui auditoriu A grație recunoaşterii de către A a acestei intenții. Întrucât – sumar spus – efectul poate fi de simplă înțelegere de către auditor a ceea ce spune locutorul, Strawson reformulează problema astfel: L are intenția de a-l face pe A să creadă ceva, aducându-l pe A în situația de a recunoaşte intenția lui L de a-l face pe A să creadă ceva; intenția ilocuționară este astfel mai bine precizată. Searle aduce în plus față de aceste două variante precizarea că semnificația unei fraze este determinată prin reguli; deci, intenția marcată lingvistic este recunoscută de auditor în virtutea [re]cunoaşterii regulilor constitutive care stăpânesc enunțarea frazei. Însă, cu toate aceste nuanțe interpretative, dificultățile nu sunt înlăturate, ci doar proliferate în alte formule întemeiate factual, prin exemplificări limitate şi ajustate pentru a confirma presupozițiile modelului. Observațiile critice ale lui Chomsky ni se par valide; nu puține sunt cazurile în care limbajul nu este utilizat strict în sensul comunicarii; nu poate fi afirmată coincidența voinței de comunicare cu sensul vizat şi cu sensul literal; după cum, înțelegerea de către auditor a sensului literal nu asigură în mod necesar accesul la intenția atribuită de către locutor; mai mult, chiar noțiunea de „sens literal" aparține unui spațiu conceptual pe care teoria actelor de limbaj îl respinge: cel în care se consideră posibilă analiza semnificației frazei independent de folosirile sale contextuale; de aceea, „sensul literal" pare a fi, în teoria actelor de limbaj, un reziduu metafizic.

☞ **Presupozițiile lingvistice.** Se poate spune că, în timp ce Searle foloseşte modelul comunicării directe şi ideea de „sens literal" ca paradigme pentru interpretarea unor categorii de „abateri" (alocuțiunea indirectă, referința, enunțarea metaforică, discursul de ficțiune), Oswald Ducrot porneşte invers: introduce sursele de perturbare în chiar articulația literalității, ceea ce implică un alt mod de a înțelege constituirea sensului. Dacă [pre]supozițiile, conținuturile implicite, liniile de sens ne-spuse, dar pre-supuse nu sunt simple efecte accidentale – puse adesea pe seama împrejurărilor – ale actelor de vorbire, ci sunt cuprinse în însăşi organizarea limbii, este evident că limba

> *„este mai mult decât un simplu instrument pentru a comunica informațiile: ea comportă, înscris în sintaxă şi lexic, un întreg cod de raporturi umane".[40]*

Prin definiție, se presupune că o informație codificată este, pentru cel care știe să descifreze codul, o informație manifestă, care se dă[ruie] ca atare, se manifestă, se expune, întrucât ceea ce este spus prin cod este spus în totalitate sau nu este spus deloc. Or, în mod frecvent, este activă nevoia de a spune ceva şi de a face ca şi cum nu s-ar spune ceea ce se spune; răspunderea enunțării poate fi, deci, refuzată discret; o întreagă psihologie şi sociologie a implicitului ce se află în relațiile sociale dezvăluie inevitabilitatea unor tabu-uri lingvistice, precum şi personalizarea contextuală a informației şi atitudinii. Pe de altă parte, orice afirmație explicită poate deveni tema unei discuții posibile, astfel încât evidența lor primară dispare sub contraargumente, răstălmăciri, insinuări, contraziceri ş.a.m.d.;

> *„formularea unei idei este prima etapă, şi decisivă, către punerea sa în discuție“[41];*

de aceea, mijloacele de expresie nu sunt interesate să etaleze intențiile şi ideea, pentru a nu li se atribui un obiect ce se pretează la contestare. Prin urmare, folosirea limbajului nu probează [în]totdeauna şi în totalitate prezența şi/sau eficiența unei codificări stricte – ceea ce, pe de altă parte, dovedeşte că limbajul însuşi nu poate fi asimilat unui cod. Procedurile de valorificare a implicitului pot să se întemeieze pe conținuturile enunțului (premise necesare, dar neformulate – cum este cazul propagandei, publicității ş.a.; ordonare silogistică a unor convingeri sau convenții oratorice; lacune în mesaj care îşi ating ținta etc.) sau pe faptul enunțării (subînțelesurile contextuale ale discursului).

> *„Problema generală a implicitului (...) constă în a şti cum se poate spune ceva fără să se accepte în schimb tot pe atâta responsabilitatea de a-l fi spus, ceea ce înseamnă să beneficieze în acelaşi timp de eficacitatea vorbirii şi de inocența tăcerii.“ Strategia este simplă: „locutorul îşi reduce responsabilitatea la semnificația literală, care (...) poate totdeauna să se prezinte ca independentă. Cât priveşte semnificația implicită, aceasta poate, cu o anumită înfățişare, să fie pusă în sarcina auditorului: acesta este considerat să o constituie, printr-un soi de raționament, pornind de la interpretarea literală, interpretare din care va trage apoi, pe răspunderea sa, consecințele posibile.“ [42]*

Identificarea surselor implicitului – în conținutul textual sau în procesul de enunțare – nu are în vedere dacă semnificația implicită răspunde unei intenții a locutorului sau doar unei interpretări a destinatarului; este vorba de o simplă schematizare logică. O altă clasificare – psihologică – este operată luându-se în considerare nu numai forma demersului discursiv, ci şi locul în care este inițiată bifurcarea semnificației. Din acest unghi, Ducrot distinge diferite ipostaze ale conținuturilor semnificante implicite: 1) cele care sunt ***manifestări involuntare***, 2) se datorează unei ***mânuiri (chiar manipulări) stilistice***, 3) derivă dintr-o ***retorică a conotației***, prin suprapunerea peste limbajul obişnuit a unui cod secund, sau 4) se datorează ***impresiei curente că efectiv se trăieşte mai mult decât ceea ce este formulat***, deci că nu există o suprapunere între semnificația atestată şi semnificația exprimată. Sub denumirea de „presupoziție“, Ducrot cuprinde atât form[ul]ele discursive ale implicitului, cât şi implicitul non-discursiv. Definirea acestei noțiuni poate urma două linii:

> *„se poate, pe de o parte, să se considere presupozițiile unui enunț ca fiind, în mod fundamental, condițiile impuse pentru ca întrebuințarea sa să fie normală (cu sarcina, de altfel, de a defini această normalitate)“; „dar se poate de asemenea să se considere că presupozițiile unui enunț sunt, în mod fundamental, elemente ale conținutului său, componentele semnificației sale“[43].*

Dezvoltarea acestor ipoteze – prin exemplificări succesive şi disocieri analitice – permit lui Ducrot conturarea unui punct de vedere lingvistic alternativ la teoria lui Searle; performanțele sunt evidente mai ales în interpretarea sensului literal din unghiul implicitului discursiv, dar şi interpretarea generală a condițiilor de validare a sensului în termeni mai flexibili decât cei ai regulilor constitutive şi arierplanului din concepția lui Searle. Dacă Austin şi Searle grefează

filosofia lingvistică pe (cu) o teorie a acțiunii, Ducrot se mărgineşte la sesizarea lingvistică specializată a modurilor în care este folosit limbajul.

Aceste joncțiuni teoretice între filosofia analitică, lingvistică şi pragmatică sunt fertile pentru teoria comunicării.

Lecturi obligatorii:

1. R. Carnap, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului,* în antologia *Filosofie contemporană,* Edit. Garamond, f.a..

2. Ilie Pârvu, *Filosofia comunicării,* SNSPA, 2000, Secțiunea a II-a, cap.3.

3. Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru,* Humanitas, 1993.

XIII

Falsificaţionismul lui Karl R. Popper şi epistemologii post-popperiene

„Concepția mea se sprijină pe o asimetrie între verificabilitate (Verifizierbarkeit) şi falsificabilitate, care decurge din forma logică a enunțurilor generale; acestea nu pot fi derivate din enunțuri singulare, dar pot fi contrazise de către acestea. Prin inferențe pur deductive (cu ajutorul aşa-numitului „modus tollens" al logicii clasice), se poate, aşadar, conchide de la adevărul enunțurilor singulare la „falsitatea" enunțurilor generale. Acesta este singurul mod strict deductiv de inferență care înaintează, pentru a spune aşa, în „direcție inductivă"; adică, de la enunțuri singulare la enunțuri generale."[1]

(Karl R. Popper)

K. Popper (1902-1994) adoptă o poziție de principiu față de empirismul logic:

> *„analiştii limbajului cred că nu există probleme filosofice veritabile sau că problemele filosofiei, dacă există, sunt probleme ale folosirii limbajului sau al înțelesului cuvintelor. Eu cred, dimpotrivă, că există cel puțin o problemă filosofică ce îi interesează pe toți oamenii care gândesc. Este problema cosmologică: problema înțelegerii lumii – inclusiv a noastră înşine, şi a cunoaşterii noastre, ca părți ale lumii."[2]*

Filosofia şi ştiința se raportează la această problemă cu intenții şi mijloace proprii, pe căi specifice, importante fiind rezultatele şi nu fixările metodologice. Dacă nu adept şi practicant al unui pluralism metodologic, sigur un spirit tolerant față de avantajele diferitelor metode şi tehnici de cercetare, K. Popper îşi fixează ca obiectiv investigarea creşterii cunoaşterii ştiințifice, tocmai pentru că dezvoltarea istorică a ştiinței oferă deschideri favorabile unui discurs epistemologic de amploare, astfel încât dificultățile precis localizate ale cercetărilor analitice să poată fi depăşite cu alt aparat conceptual şi cu alte principii teoretice.

 **Critica inductivismului.** Popper consideră că problema întemeierii cunoaşterii nu poate primi soluții mulțumitoare. Enunțurile ştiințifice – începând de la cele observaționale şi până la cele generale, culminând cu legile teoretice – sunt pur şi simplu acceptate de comunitatea de cercetare, dar nu pot fi validate, testate riguros pentru a le întemeia şi dovedi adevărul. Aşadar, în opinia sa, cunoştințele ştiințifice nu pot fi confirmate prin (de către) enunțurile de bază – care sunt, de fapt, propoziții simple ce traduc, fixează în limbaj date observaționale, iar aceste observații nu sunt niciodată pure, doar constatative, ci sunt predeterminate de cunoştințe anterioare. Popper afirmă că metoda inductivă este un mit, în măsura în care întreține iluzia întemeierii cunoaşterii de la simplu la complex, a validării teoreticului prin empiric şi

observaţional; inducţia ştiinţifică trebuie întotdeauna suspectată de un regres la infinit, întrucât, fiind incompletă, nu poate oferi temeiuri de necontestat:

> *„este (...) departe de a fi ceva de la sine înţeles că suntem îndreptăţiţi să inferăm enunţuri universale din enunţuri singulare, oricât de numeroase ar fi acestea; o concluzie trasă în acest fel se poate dovedi oricând falsă; după cum se ştie, oricâte lebede albe am observa, aceasta nu ne îndreptăţeşte să tragem concluzia că toate lebedele sunt albe."[3]*

Aceeaşi dificultate este întâlnită şi atunci când, pe baza principiului inducţiei, se verifică valabilitatea enunţurilor generale, a ipotezelor şi sistemelor teoretice prin recurs la enunţuri singulare.

> *„Concepţia mea – notează Popper – (...) este în netă opoziţie cu toate încercările de logică inductivă; ea poate fi caracterizată ca o teorie despre metoda deductivă a testării."[4]*

Menţionăm că accentul este pus nu pe confirmarea cunoştinţelor, ci pe infirmarea lor. Dacă enunţurile de bază nu sunt niciodată suficiente şi concludente pentru adevărul unei teorii, ele oferă – în schimb – informaţii sigure pe baza cărora o teorie se dovedeşte falsă. Deci confirmările observaţionale ale unor legi teoretice nu probează nimic: indică doar faptul că aceste legi au rezistat testelor şi deci nu au fost (încă) infirmate. Însă întotdeauna infirmarea, adică incompatibilitatea, divorţul dintre enunţuri generale şi informaţiile observaţionale, dovedeşte falsitatea cunoştinţelor teoretice.

☞ **Testarea critică.** În construcţia epistemologică popperiană, criteriul care stabileşte statutul ştiinţific al unei legi sau teorii îl constituie falsificabilitatea, concepută înăuntrul unei concepţii deductiviste. Teoria sa despre metoda deductivă a testării este vădit entiempiristă, mai ales în ceea ce priveşte refuzul existenţei constatărilor observaţionale pure.

> *„Metoda testării critice a teoriilor, a selecţiei lor pe baza rezultatelor testelor, este, după părerea mea –* precizează K. Popper *– întotdeauna următoarea: din ideea nouă, încă neîntemeiată în nici un fel – o anticipare, o ipoteză, un sistem teoretic sunt deduse, pe cale logic-deductivă, consecinţe. Aceste consecinţe sunt comparate unele cu celelalte şi cu alte enunţuri, stabilindu-se astfel ce relaţii logice (de exemplu echivalenţă, derivabilitate, compatibilitate, contradicţie) există între ele. Pot fi deosebite patru direcţii de realizare a testării unui sistem teoretic: compararea logică a consecinţelor una cu alta, prin care sistemul este cercetat din punctul de vedere al consistenţei sale interne; examinarea formei logice a teoriei cu scopul de a stabili dacă ea are caracterul unei teorii a ştiinţei empirice, deci dacă nu este, de exemplu, tautologică; compararea cu alte teorii, pentru a stabili, între altele, dacă teoria ce urmează a fi testată, în cazul că ar trece cu succes testele, ar putea fi evaluată ca un progres ştiinţific; în sfârşit, testarea teoriei prin «aplicarea empirică» a consecinţelor derivate din ea."[5]*

Acest ultim test este comun şi variantelor empiriste, inclusiv contemporane, în măsura în care se au în vedere acele consecinţe practice derivate sau derivabile ce se ataşează enunţurilor teoretice. Dar, în timp ce la empirişti accentul cade pe verificabilitate – din aceste motive orizontul elaborărilor teoretice ale ştiinţei fiind redus la nivelul inducţiei –, procedeul în cauză este, la K. Popper, tot deductiv: din sistemul teoretic vor fi desprinse (prin utilizarea unor enunţuri deja admise) predicţii uşor aplicabile; o pondere aparte au cele care nu pot fi deduse din alte construcţii teoretice deja admise, sau, mai mult, vin în contradicţie cu acestea; dacă consecinţele singulare vor fi verificate prin aplicaţii practice şi experimente, rezultă că, pe moment, nu avem motive să le respingem; dacă, însă, sunt falsificate, adică primesc un verdict negativ, acest fapt va afecta şi sistemul din care au fost deduse. Consecinţele verificate, deci cele care primesc verdictul pozitiv în aplicaţii, nu pot dovedi nimic despre „adevărul", nici măcar „probabilitatea", teoriilor din care sunt deduse; deci nu se poate infera, pe cale inductivă, de la enunţurile singulare la adevărul teoriei. Sistemul teoretic care rezistă testelor deductive severe este

coroborat; este şi trebuie acceptat pentru că încă nu a fost depăşit de dezvoltarea progresivă a cunoaşterii, dar pozitivitatea testării poate fi, mai devreme sau mai târziu, răsturnată.

> *„Numim o teorie coroborată atât timp cât ea a trecut cu succes aceste teste. Relaţiile fundamentale care stau la baza aprecierii (evaluării) pe care o numesc coroborare sunt compatibilitatea şi incompatibilitatea. Incompatibilitatea o consider o falsificare a teoriei, în timp ce numai compatibilitatea nu justifică atribuirea unui grad pozitiv de coroborare teoriei; simplul fapt că o teorie nu a fost încă falsificată nu poate fi considerat ca suficient. Căci se pot oricând construi un număr oricât de mare de teorii care sunt compatibile cu orice sistem dat de enunţuri de bază acceptate. (Această remarcă este valabilă şi pentru toate sistemele „metafizice".)"[6]*

Iată de ce, atunci când se renunţă la testarea în continuare a enunţurilor ştiinţifice, considerându-le ca definitiv verificate, se iese din „jocul" ştiinţific; ipotezele confirmate nu pot fi, desigur, abandonate fără temeiuri, dar trebuie operată înlocuirea lor cu alte ipoteze, derivate din aceeaşi teorie, până se atinge falsificarea lor.

Testarea teoriilor concurente conduce la selecţia acelora care au rezistat severităţii sistematice a testelor, dovedind că *„am învăţat din greşelile noastre şi am sporit astfel cunoaşterea noastră ştiinţifică"*[7]. Testarea are ca scop respingerea, infirmarea unei teorii. Prin aceasta, Popper se îndepărtează net de ceea ce numeşte atitudinea dogmatică, specifică variantelor verificaţioniste, justificaţioniste sau inductiviste.

> *„Atitudinea dogmatică este legată în mod evident de tendinţa de a verifica legile şi schemele noastre conceptuale, căutând să le aplicăm şi să le confirmăm, chiar până la punctul de a neglija infirmările, în timp ce atitudinea critică este printre cele gata să schimbe legile, să le testeze, să le respingă, să le falsifice, dacă este posibil."[8]* Pentru Popper, *„certitudinea absolută, este o idee limită", iar „certitudinea obiectivă pur şi simplu nu există"[9].*

De aceea, urmărirea ei trebuie abandonată în favoarea creşterii cunoaşterii. Prin urmare, în concepţia lui K. Popper, întreaga cunoaştere ştiinţifică are un caracter ipotetic: legile şi teoriile ştiinţei nu oferă adevăruri stabilite în mod sigur pe date pozitive de observaţie, nu sunt certitudini; mai mult: ceea ce e considerat ca „dat" al experienţei, fiind surprins în limbajul observaţional, sunt ajustări afectate de caracterul ipotetic al teoriilor pe care vor să le confirme. Teoriile şi enunţurile ştiinţifice nu pot fi declarate ca „adevărate", ci doar „presupuse" a fi adevărate; scopul lor este căutarea adevărului, acesta fiind doar un ideal care direcţionează cercetarea, descoperirea sa având numai o valoare normativă.

> *„Noi căutăm adevărul, dar s-ar putea să nu ştim când l-am descoperit; nu avem nici un criteriu al adevărului, dar suntem totuşi călăuziţi de ideea de adevăr ca principiu normativ; şi, deşi nu există criterii generale pe baza cărora am putea recunoaşte adevărul – poate cu excepţia adevărului tautologic –, există ceva în genul unor criterii ale progresului spre adevăr."[10]* Ca atare, *„toate legile, toate teoriile rămân esenţialmente experimentale, sau presupuneri, sau ipoteze, chiar atunci când nu ne mai simţim în stare să ne îndoim în privinţa lor"[11].*

Preocuparea este de a le găsi punctele vulnerabile, iar acestea nu pot fi depistate, de regulă, decât în cele mai îndepărtate consecinţe logice, respectiv la nivelul enunţurilor – test sau al enunţurilor de observaţie. Menţionăm, însă, că falsificarea nu este făcută de către enunţuri de bază răzleţe. „Aceasta o facem numai atunci când a fost găsit un efect reproductibil care falsifică teoria; cu alte cuvinte, dacă a fost formulată şi coroborată o ipoteză empirică de un nivel mai scăzut de generalitate, care descrie un asemenea efect."[12]

 **Falsificabilitate şi falsificare.** Popper încearcă să expliciteze diferenţele dintre «falsificabil» – ce se referă la ceea ce poate fi respins în manieră empirică – şi «falsificabilitate» – care indică respingerea empirică. Termenul tehnic «*falsificabilitate*» este *„un concept pur logic şi se raportează numai la structura logică a enunţurilor şi claselor de enunţuri. Nu are, în schimb,*

nici un raport cu problema cunoaşterii, dacă se recunoaşte că unul sau altul din rezultatele experimentale eventuale constituie respingeri." [13] Deci anumite enunţuri sau teorii sunt falsificabile dacă există cel puţin un falsificator potenţial, adică un enunţ de bază posibil care să fie în contradicţie logică cu ele; este important de a nu pretinde ca enunţul de bază să fie adevărat, iar falsificarea efectivă să fie de o asemenea evidenţă încât să constrângă pe oricine să admită că teoria vizată este efectiv respinsă şi că, prin urmare, ea este falsă.

«Falsificabil», ca termen logico-tehnic, este luat în sensul unui criteriu de demarcaţie; acest concept pur tehnic se referă la „falsificabilitatea în principiu", se bazează pe o relaţie logică între teoria în cauză şi clasa enunţurilor de bază (sau de falsificatori potenţiali) pe care îi descriu. Totodată, termenul «falsificabil» poate fi privit şi în sensul că teoria în discuţie ar putea să fie falsificată în mod definitiv, în manieră concludentă şi demonstrabilă („*în mod demonstrabil falsificabilă*"). Este evident că o teorie falsificabilă în primul sens nu este numaidecât falsificabilă în al doilea sens. Când e vorba de falsificatorii potenţiali, se foloseşte, de regulă, termenul de «*falsificabilitate*», iar când se vizează o teorie „în mod demonstrabil falsificabilă" [14] este mai indicat termenul «*falsificare*». Primul sens surprinde posibilitatea logică a unei falsificări de principiu; al doilea sens – o problemă experimentală, efectivă şi concludentă a falsificării unei ipoteze.

„Acordul între teorie şi observaţie nu foloseşte la nimica atâta timp cât teoria nu este testabilă şi atâta timp cât acordul nu este stabilit ca rezultat al unor încercări serioase de a o testa. Dar a testa o teorie înseamnă a încerca să-i găsim punctele slabe. Adică a încerca să o respingem. Iar o teorie este testabilă numai dacă poate fi (în principiu) respinsă.

Criteriul falsificabilităţii sau respingerii (*criterion of refutability*) separă teoriile empirice de cele ne-empirice; ca principiu al testabilităţii, acest criteriu activează o presupoziţie:

„a testa o teorie, la fel ca şi a testa o piesă a unei maşinării, înseamnă a încerca să o strici. Astfel, o teorie despre care ştim dinainte că nu poate fi stricată sau respinsă nu este testabilă," [15]

☞ **Ştiinţă şi metafizică.** Unele din explicitările lui K. Popper sunt foarte tranşante, apreciind că, în sens strict, nu există de fapt o metodă ştiinţifică; deci, nu există o materie, disciplină, ramură a cunoaşterii (=cercetării), ci doar probleme şi de dorinţa de a le rezolva. Botanica, chimia ş.a., de pildă, au doar unitate administrativă. În fapt, nu există o metodă pentru descoperirea ştiinţifică, aptă să decidă dacă o teorie este adevărată – potrivit unei metode de verificare –, sau să determine dacă o ipoteză este posibilă sau probabil adevărată.

„Teoriile ştiinţifice se deosebesc de mituri numai prin aceea că ele sunt criticabile şi modificabile în lumina criticii. Dar ele nu pot să fie verificate, nici reprezentate ca probabile."[16] „Orice critică raţională a unei teorii constă în a supune criticii pretenţia sa de a fi adevărată şi capabilă să rezolve problemele pentru soluţionarea cărora a fost imaginată."[17]

Adevărul (absolut) este doar un scop şi deopotrivă o normă implicită a eficienţei critice.

Explicaţia este un ansamblu de enunţuri, din care unele descriu o stare de lucruri ce urmează a fi explicat (explicandum-ul), în timp ce altele – enunţurile explicative propriu-zise – formează explicaţia în sensul strict al termenului, constituind explicans-ul explicandum-ului; explicans-ul trebuie să fie testabil independent, şi să implice logic explicandum-ul; în acelaşi timp, trebuie să fie adevărat, chiar dacă, în general, nu este stabilit ca adevărat; în orice caz, posedă anumite date independente care pledează în favoarea sa.

„*Scopul ştiinţei este de a descoperi unele explicaţii satisfăcătoare pentru tot ceea ce ne uimeşte şi pretinde o explicaţie."*[18] Însă Popper nu crede în existenţa explicaţiilor ultime. Între ştiinţele empirice şi speculaţiile pseudo-ştiinţifice, non-ştiinţifice sau metafizice demarcaţia nu este

riguroasă. Semnul distinctiv al teoriei ştiințifice constă doar în testabilitate, respingere sau falsificabilitate. Însă ştiința este, totuşi, profund marcată de idei metafizice, mai ales în ipostaza de idei regulative pentru evoluția ştiinței înseşi.

> *„Nu cred – mărturiseşte K. Popper – ca metafizica să fie vidă de sens, şi nu cred că se pot elimina toate elementele metafizice pe care le conține ştiința; ele sunt prea strâns legate de tot restul.“[19]*

Eliminarea anumitor elemente metafizice din corpul ştiinței este, fără îndoială, posibilă. Sub acest aspect, între falsificabilitate şi verificarea empirică există totdeauna o asimetrie logică esențială; viciul verificaționismului constă în faptul de a fi non-critic, şi, deci, de a încuraja – atât la creatorii cât şi la receptorii unei teorii – atitudini noncritice, riscând astfel să distrugă atitudinea rațională (= cea a raționamentului critic). Inducția erijează repetiția în normă pentru justificarea credințelor întemeiate pe regularitățile aparente ale naturii. De aceea, inducția este – mai bine zis, cuprinde – şi o presupoziție metafizică nemărturisită, *„o conjectură asupra lumii“* care, din faptul că realitatea nu este total haotică, inferează anumite regularități structurale; în fapt, inducția însăşi rămâne *„o ipoteză de cosmologie metafizică“.[20]*

K. Popper nu atribuie şi nu recunoaşte ştiinței nici o autoritate ultimă; cunoaşterea ştiințifică este, deci, marcată de slăbiciunile şi de miopia omului, fiind, totuşi, cea mai îndreptățită să lumineze şi să elibereze omul. Spiritul critic popperian refuză superstiția, inclusiv pe aceea care idolatrizează ştiința. De aceea, pe lângă recunoaşterea unor presupoziții metafizice în chiar articulațiile discursului ştiințific, recunoaşte utilitatea unor programe metafizice pentru (şi în) dezvoltarea ştiinței înseşi, precum şi legitimitatea unor *„enunțuri pur existențiale“*[21], fără valoare pentru ştiință.

 **Ipoteticism epistemologic.** Este important de reținut faptul că, înlocuind verificabilitatea cu ideea de coroborare, Popper instituie un pivot al dezvoltării ştiinței, precizând că *neverificabilitatea teoriilor este metodologic importantă*. Trebuie, de asemenea, observat că teoria lui Popper are ca punct de plecare istoria ştiinței, marcată de serii şi succesiuni de infirmări ale unor cunoştințe ştiințifice al căror adevăr era în afara oricăror îndoieli. *„Nu a existat vreodată o teorie atât de bine întemeiată ca teoria lui Newton – scrie K. Popper – şi nici nu este probabil că va mai exista; dar teoria lui Einstein ne-a făcut să considerăm teoria lui Newton ca o simplă presupunere sau ipoteză.“*[22]

Analizând problema inducției, se situează în prelungirea poziției lui H u m e:

> *„Oricât de mare ar fi numărul enunțurilor de observație, nu va putea justifica pretenția unei teorii universale de a fi adevărată“[23].*

Propozițiile observaționale pot justifica doar falsitatea unei legi sau teorii. Este, aici, o reacție împotriva inductivismului. Popper aşază la baza falsificaționismului său – fertil, de altfel, pentru a explica progresul cunoaşterii, mai ales în ştiința contemporană – o separație netă între inducție şi deducție. Această ruptură situează poziția lui Popper înăuntrul unui convenționalism deductivist. *„Enunțurile de bază sunt acceptate ca rezultat al unei decizii sau înțelegeri; în acest sens, ele sunt convenții“*[24] – precizează Popper. Prin urmare, ştiința se află sub zodia ipoteticismului (termen folosit şi de autor pentru a-şi defini concepția epistemologică), fiind eludate astfel, conținuturile reflectorii ce vizează domenii de realitate obiectivă, cunoştințele procurate pe cale inductivă. Desigur, există o diferență esențială între limbajul şi abstractizarea specifice nivelului empiric şi, pe de altă parte, constructivitatea logică, idealizantă a teoriilor ştiințifice. Dar separația netă a acestora eşuează într-o subapreciere a problemei confirmării enunțurilor teoretice, a adevărului pe care acestea le exprimă. În acest sens, Mircea Flonta sesizează că *„teoriile care nu au fost infirmate de fapte explică anumite fapte şi, în acest sens,*

reprezintă, cum recunoaşte şi Popper, un jalon în progresul spre adevăr. A spune că o teorie explică cu succes un anumit domeniu de fapte nu înseamnă, până la urmă, a spune altceva decât că teoria este susținută de aceste fapte şi este, în acest sens, confirmată."[25] Se pare, deci, că, la Popper, coroborarea nu este decât un alt mod în care este pusă problema întemeierii cunoaşterii. Sigur, Popper respinge credința într-o întemeiere ultimă, într-o confirmare definitivă, solidă care să excludă, din principiu, orice posibilitate de infirmare. Însă, dacă anumite enunțuri sau teorii sunt acceptate şi privite cu încredere de o comunitate ştiințifică în virtutea faptului că au rezistat cu succes testelor de falsificare – aşadar, pentru motivul că nu au fost infirmate –, aceasta nu exclude atât adevărul respectivelor enunțuri sau teorii, ci doar absența unor argumente infailibile care să-l impună definitiv; deci, coroborarea este opusă nu atât adevărului, cât temeiurilor acestuia – temeiuri care nu rezistă unei analize critice lucide. Sub ideea de coroborare se află deghizat un spirit sceptic fin, critic, de bună calitate, care refuză stagnarea cunoaşterii. De altfel, Popper însuşi mărturiseşte:

> *„Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii este:* ***Putem oare să cunoaştem într-adevăr ceva?*** *(sau, în formularea lui Kant:* ***Ce pot să cunosc?).***
>
> *Am încercat acum 35 de ani, în cartea de față (*Logica cercetării – n.n.*), să răspund la această întrebare. Răspunsul meu nu este pesimist, relativist sau „sceptic" (în sensul folosirii moderne a cuvântului „sceptic"). El arată că putem învăța din greşelile noastre.* ***O apropiere de adevăr este posibilă****. Acesta este răspunsul pe care l-am dat pesimismului gnoseologic. Dădeam însă şi un răspuns optimismului gnoseologic: Cunoştințele sigure ne sunt refuzate.* ***Ştiința noastră este formulare şi critică a conjecturilor*** *(Kritisches Raten);* ***o rețea de ipoteze, o țesătură de presupuneri****.[26]*

 **Thomas S. Kuhn** sesizează că

> *„investigațiile tradiționale asupra metodei ştiințifice urmăreau să descopere un set de reguli care să permită fiecăruia dintre cei care le urmează să realizeze o cunoaştere bine întemeiată. Eu am încercat să insist, dimpotrivă, asupra faptului că, deşi ştiința este practicată de către indivizi, cunoaşterea ştiințifică este intrinsec un produs de grup şi că nici eficiența sa specifică nici modul în care se dezvoltă nu vor fi înțelese fără o raportare la specificitatea grupurilor care o produc."[27]*

Modul său e a înțelege şi de a practica filosofia ştiinței are o largă audiență, atât pentru faptul că are virtuți operaționale pentru practica ştiințifică imediată, cât şi pentru că s-a impus, cel puțin ca terminologie, şi în alte domenii: istoria literaturii, a muzicii, istoria politicii şi ideologiilor etc. Conceperea dezvoltării ştiinței ca o succesiune de perioade dominate fiecare de o tradiție şi punctate de întreruperi necumulative se pretează la ajustări relevante pentru sfere de activitate culturală foarte diferite. În acelaşi sens acționează şi nucleul semantic al conceptului de „paradigmă" care are unele zone de indeterminare în semnificații. Astfel, întrucât acest concept este elaborat în contextul unei analize multidimensionale a ştiinței, el are dimensiuni teoretico-metodologice: paradigma ca sistem de aplicații standard al unei teorii, de opțiuni epistemologice şi metodologic-instrumentale; sociologice: paradigma ca „matrice disciplinară" ce asigură coeziunea unei comunități ştiințifice; istorice: paradigma ca realizare ştiințifică exemplară ce determină o tradiție coerentă într-o disciplină anume. Interferența acestor linii semantice este profitabilă pentru analiza multor alte domenii extraştiințifice, unde subiectivitatea are un cuvânt de spus.

Kuhn propune un mod nou, radical deosebit de cele care au circulat în literatura epistemologică, de a vedea ştiința, cu implicații destructurante şi restructurante pentru filosofia ştiinței, metodologia istoriei ştiinței, dar şi pentru înțelegerea naturii activității în ştiințele deja mature. Pentru el este clară o concluzie: există o discrepanță între filosoful ştiinței, care oferă modele, eventual normative, privitoare la ce trebuie să fie ştiința, şi modul în care cercetarea ştiințifică a fost practicată în diferitele epoci, culturi sau cum este practicată astăzi. Teoria sa va căuta să

umple exact această fisură, dând mai mult credit afirmațiilor făcute de oamenii de știință, chiar atunci când acestea nu au putut fi integrate de viziunile speculative asupra ştiinţei.

Există suficiente puncte de contact între teoria sa şi falsificaţionismul lui K. Popper. Astfel, ambii consideră că pentru caracterizarea naturii şi dinamicii unei ştiinţe naturale conceptul de teorie ştiinţifică este central. Aceasta, formată dintr-un sistem de enunţuri, este supusă testării, adică se determină raportul logic dintre propoziţiile teoriei şi cele observaţionale. Dacă testele empirice nu validează enunţurile derivate din teorie, ceea ce la Popper se numeşte falsificare, are loc abandonarea acesteia. Criteriile logice şi empirice decid în situaţia teoriilor rivale. În cazul succesiunii unor teorii, este posibil ca acea veche să fie considerată ca un caz particular al celei mai noi.

☞ **Ştiinţa normală.** Cei care practică o anumită specialitate ştiinţifică (grupul ştiinţific sau comunitatea) se disting prin următoarele caracteristici: au avut o formaţie şi iniţiere profesională asemănătoare, au asimilat aceeaşi literatură tehnică, ajung la o relativă deplinătate a comunicării şi consensului, întrucât se identifică sub raport teoretic; au, cu alte cuvinte, aceleaşi referenţialuri teoretico-metodologice şi de psihologia cercetării. Paradigmele sunt modele de practică ştiinţifică acceptate şi considerate ca exemplare de grupul disciplinar; ele prefigurează soluţii concrete, întâlnindu-se, de aceea, în lucrările clasice şi în manuale. Aceste probleme şi rezolvări exemplare au o funcţie normativă, în măsura în care cunoaşterea tacită pe care o includ orientează soluţionarea de noi probleme şi, în general, adaptarea neproblematică la diferite situaţii experimentale. Deci, într-o anumită măsură, noul se lasă asimilat de paradigmă fără dificultăţi aparte. De aceea, oamenii de ştiinţă consideră fundamentele practicii lor ştiinţifice ca fiind asigurate şi în afara oricărui pericol. Acesta este stadiul de ştiinţă normală: ştiinţa, aşa cum rezultă din funcţionarea şi aplicarea concretă a matricii disciplinare (paradigma), ni se prezintă ca o

> *„încercare perseverentă şi pasionată de a «potrivi» natura în tiparele conceptuale oferite de educaţia profesională"[28].*

Aplecarea sistematică asupra domeniului de obiecte ce cade sub incidenţa paradigmei duce la acumulări factuale şi performanţe cognitive menite să precizeze mai puternic paradigma însăşi. Anumite probleme sunt din principiu rezolvabile; de aceea, spune Kuhn, ştiinţa normală e aidoma unui joc de puzzle sau rezolvării cuvintelor încrucişate. Anomaliile create de situaţii neasimilabile paradigmatic creează, dacă sunt „severe şi îndelungate", stări de incertitudine: atacă paradigma şi solicită schimbarea ei; dar

> *„de îndată ce a dobândit statutul de paradigmă, o teorie ştiinţifică este invalidată numai dacă există o alternativă să-i ia locul".[29]*

Ieşirea din criză se produce numai prin inventarea unei noi teorii.

☞ **Incomensurabilitatea teoriilor.** De fapt, concepţia lui Kuhn este o reacţie violentă împotriva viziunilor cumulaţioniste asupra cunoaşterii ştiinţifice. Progresul există, după el, numai înăuntrul unei paradigme, rupturile violente şi trecerile la noi structuri teoretice fiind marcate de incomensurabilitate. Modelele teoretice sunt, aşadar, independente şi incomensurabile, întrucât au presupoziţii diferite, sisteme explicative diferite şi vizează domenii de realitate fără legătură profundă unele cu altele. Este, prin aceasta, respinsă concepţia lui Popper despre progresul ştiinţific înţeles ca apropiere de adevăr. Această teză a lui Kuhn omite faptul că între teorii succesive există o zonă de comunicare în care argumentele decid pentru cea care are funcţii explicative mai puternice, fiind, deci, un progres incontestabil. Pe de altă parte, este greu de presupus că ştiinţa normală – care poate sfârşi în rutină profesională – nu este

preocupată de măsura în care corespunde spiritului critic şi raţional manifestat de adevărata ştiinţă. De aceea, chiar dacă aspectele psiho-sociologice pot fi şi sunt relevante în privinţa genezei, aplicării sau chiar elaborării teoriei ştiinţifice, ştiinţa, ca activitate raţională, trebuie investigată epistemologic şi din perspectiva unor modele de inteligibilitate, ceea ce nu înseamnă, nicidecum, opţiunea pentru construcţii aprioriste. Simptomatică este chiar revenirea lui Kuhn asupra termenului „paradigmă". „*El a fost introdus în* Structura revoluţiilor ştiinţifice *pentru că eu, în calitate de istoric şi autor al cărţii, examinând apartenenţa cercetărilor la o comunitate ştiinţifică, nu am putut descoperi suficiente reguli împărtăşite în comun care să explice caracterul neproblematic al activităţii de cercetare desfăşurate de către grup. Am tras concluzia că exemple împărtăşite în comun de practica ştiinţifică fructuoasă ar putea înlocui lipsa regulilor. Aceste exemple constituiau paradigmele grupului ştiinţific şi, ca atare, erau esenţiale pentru o cercetare caracterizată prin continuitate. Din nefericire, ajuns până aici, am permis extinderea aplicării termenului la toate angajamentele împărtăşite în comun ale grupului, la toate componentele a ceea ce vreau acum să numesc matrice disciplinară."*[30] Din imprecizia înţelesurilor paradigmei au rezultat numeroase aspecte subiectiviste în interpretarea progresului ştiinţific. Curăţat însă de sensuri neavenite, acest termen este capabil să surprindă o stare de fapt care nu poate fi contestată: atât elaborările teoretice, cât şi testarea adevărului lor se desfăşoară în contexte social-istorice şi psiho-sociale, şi, de aceea, îşi integrează totdeauna referenţialuri colective.

 **Imre Lakatos.** Alan F. Chalmers sesizează că

> *„nici accentul pus de inductivismul naiv pe derivarea inductivă a teoriilor pornind de la observaţie, nici schema falsificaţionistă a conjecturilor şi respingerilor nu sunt capabile să surprindă geneza şi dezvoltarea teoriilor efectiv complexe". [31]*

Tratarea teoriilor ca structuri stabile provine din convingerile sedimentate istoric de eficienţa explicativă a unor paradigme, precum şi din indispensabila preocupare de a stăpâni aria semantică a termenilor ştiinţifici prin definiţii. Aceste structuri organizate logic şi conceptual nu trebuie, însă, mitizate, ci tratate ca structuri deschise care – prin anumite «chei» şi prescripţii interne – propun «programe» de cercetare, îşi [auto]reglează dezvoltarea şi extensia.

 **Noţiunea «*program de cercetare*»** introdusă de Lakatos este flexibilă şi eficientă în a surprinde acele dominante care orientează, într-o anumită perioadă, lucrările comune ale oamenilor de ştiinţă. Un program de cercetare are un *nucleu dur* – alcătuit dintr-un set restrâns de principii şi ipoteze generale – pe baza căruia se constituie şi dezvoltă o *centură protectoare* compusă din ipoteze auxiliare, menite să blocheze eventualele falsificări. *Euristica negativă* nu acceptă nici o respingere sau modificare a nucleului dur. *Euristica pozitivă* este formată din reguli şi linii de conduită care prefigurează direcţiile dezvoltării programului de cercetare, stimulând extinderea şi reorganizarea teoriilor periferice prin instrumente matematice şi/sau mijloace experimentale din ce în ce mai complexe.

Lakatos pune accent pe elementul convenţional prezent într-un program de cercetare şi pe necesitatea acceptării nucleului dur de către membrii unei comunităţi ştiinţifice; acest nucleu este nefalsificabil numai prin decizia metodologică a protagoniştilor; supunerea sa la teste observaţionale trebuie să-i urmărească în mod sistematic confirmarea. Euristica negativă exprimă tocmai exigenţa menţinerii intacte a nucleului dur pe toată durata desfăşurării unui program de cercetare. Euristica pozitivă, în schimb, operează transformări în centura protectoare pentru a-şi integra respingerile observaţionale, astfel încât să poată spori puterea explicativă şi capacitatea predictivă a nucleului dur în faţa fenomenelor reale.

 **Paul Feyerabend** – de formaţie fizician – pune sub semnul întrebării înseşi preocupările epistemologiei actuale în sensul identificării unor rigori ale metodei ştiinţifice.

> *„Ideea că ştiinţa poate, şi trebuie, să fie organizată după reguli fixe şi universale este în acelaşi timp utopică şi dăunătoare. Este* utopică *întrucât implică o concepţie prea simplă despre aptitudinile omului şi circumstanţele care le încurajează, sau cauzează, dezvoltarea. Şi este* dăunătoare *prin faptul că tentativa de a impune anumite reguli nu reuşeşte să ne sporească calificările profesionale decât în detrimentul umanităţii din noi. Printre altele, o asemenea idee este* prejudiciabilă ştiinţei, *întrucât neglijează condiţiile fizice şi istorice complexe care influenţează în realitate schimbarea ştiinţifică". „Toate metodologiile îşi au propriile limite, şi singura «regulă» care supravieţuieşte este «Totul este bun»."[32]*

K.Popper încearcă să introducă prin falsificaţionism un nou criteriu apt să separe «ştiinţa» de «non-ştiinţă»; el are serioase îndoieli cu privire la posibilitatea circumscrierii unor rigori universal valabile ale metodei ştiinţifice; totuşi, apreciază că o teorie nu este efectiv ştiinţifică decât dacă (şi în măsura în care) este susceptibilă de a fi respinsă prin testări empirice.

Th. Kuhn rezumă evoluţia ştiinţei în anumite faze: pre-ştiinţă, ştiinţă normală, criză, revoluţie, o nouă ştiinţă normală, noi crize, ş.a.m.d. Sensurile paradigmei pot fi integrate într-o viziune mult mai subtilă şi fertilă prin ideea «programului de cercetare» a lui Lakatos.

Structurile teoretice îşi integrează în variate opţiuni epistemologice deschiderea către practica şi istoria ştiinţei. Acest pluralism metodologic sfârşeşte prin Feyerabend într-un soi de «dadaism» epistemologic:

> *„nu există idee, oricât de veche şi absurdă ar fi, care să nu fie capabilă să facă să progreseze cunoaşterea noastră".[33]*

Demistificarea metodei provine din

> *„convingerea că anarhismul"* – prezent mai ales în filosofia politică – *„este cu certitudine un excelent remediu pentru epistemologie şi pentru filosofia ştiinţelor". [34]*

Punând sub semnul întrebării primatul valoric al cunoaşterii ştiinţifice, P.Feyerabend reabilitează şi legitimează în climat post-modern mizele cognitive şi culturale ale poeziei şi mitului. Paradigma raţionalităţii ştiinţifice este astfel inserată în cadre mult mai largi de percepţie/ valorizare culturală şi de conceptualizare epistemologică.

Lecturi obligatorii:

1. Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, 1998, cap.4

2. Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esenţială,* Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1982, cap.12

XIV

Filosofia moralei.
Teoria competenţei comunicaţionale şi etica

„Fie-mi iertată descoperirea că întreaga filosofie morală de până acum a fost plicticoasă şi a făcut parte dintre somnifere – şi că prin nimic „virtutea" n-a fost mai compromisă în ochii mei decât prin această plicticoşenie a avocaţilor ei: ceea ce nu înseamnă că aş nesocoti utilitatea generală a acestui caracter plictisitor"[1].

(Friedrich Nietzsche)

Termenul „morală" are origine latină, „mos-mores" (cu derivatul adjectival „moralis") referindu-se la obiceiuri, obişnuinţe, moravuri. Iniţial, şi termenul „etică", cu etimologie greacă („ethos"- subst., „êthikos" – adj.), desemna aceleaşi lucruri. Specializările ulterioare ale sensurilor permit ca, astăzi, să înţelegem prin etică teoria filosofică şi/sau ştiinţifică asupra moralei, adică ansamblul constructelor conceptuale prin care se explică structura, temeiul şi rigorile experienţelor practico-spirituale ce constituie planul moralităţii trăite, reale. Riguros vorbind, morala este obiectul de studiu al eticii, chiar dacă în întrebuinţarea cotidiană cei doi termeni par a avea aceleaşi semnificaţii. Fără îndoială, încercările de teoretizare asupra fenomenului moral apar din nevoia unei justificări consistente a unui anume stil de viaţă, şi pentru a fundamenta o practică pornind de la explicaţia dată omului şi rostului său în lume. Se tinde, astfel, spre clarificarea problemelor nemijlocite într-o unitate conceptuală în vederea proiectării unui model exemplar căruia să i se adapteze realitatea umană. Etica teoretizează pentru a reveni în viaţa nemijlocită cu un spor de cunoaştere, cu un spirit al nuanţelor şi echilibrului apt să direcţioneze subiectivitatea umană în efortul de a conferi vieţii rotunjime şi sens printr-o unificare valorică a situaţiilor de viaţă.



Morala ca răsturnare a raporturilor de forţă (M.Ralea). Morala cuprinde valori, norme, etichete, tipuri ideale şi modele exemplare prin care se urmăreşte reglementarea raporturilor interumane. Concepţiile şi codurile morale prefigurează criterii şi modele valorice, etaloane ale omenescului ce se impun ca exigenţe în faţa actelor imediate. Valorile morale exprimă aspiraţii validate social, adică ceea ce o societate consideră dezirabil: semnificaţii, înţelesuri, sensuri pe care le atribuim anumitor persoane, comportamente sau acţiuni. Actele de valorizare presupun totdeauna raportarea realităţii înconjurătoare la anumite trebuinţe, nevoi, aspiraţii, dorinţe umane. Valorizarea constă în precizarea unor preferinţe, comportamente demne de stimă. Ea presupune întotdeauna polarizarea şi ierarhizarea realităţilor imediate a căror existenţă este pur şi simplu lipsită de atribute valorice intrinseci. Lucrurile nu sunt nici bune, nici rele, nici frumoase, nici urâte; numai prin raportare la sfera trebuinţelor umane apar diferenţe de rang şi raporturi de

opoziție între diferitele ipostaze ale realității: sunt considerate valori pozitive acele acte, obiecte, comportamente etc. care, prin însuşirile lor concrete, satisfac trebuințele umane şi de aceea sunt prețuite, preferate, căutate şi dorite. Valorile, ca rezultate ale actelor de valorizare, nu au prezență nemijlocită, ci constituie o sferă ideală. Simbolurile comportamentale, exigențele şi normele morale exprimă conținuturi valorice propuse spre realizare. Deseori însă acestea nu se mulțumesc să recomande, ci formulează imperative: „trebuie să“, „este necesar ca să“... Codurile valorico-normative sunt acele convenții prin care o colectivitate își formulează şi își construieşte idealurile, făcând posibilă conviețuirea interumană. Ele introduc autoconstrângeri tuturor reacțiilor psihosociale. Prin aceasta disciplinează şi orientează, investesc cu sens energiile instinctuale şi psihice.

În mod nemijlocit, raporturile dintre oameni, la nivel de individualități şi/sau grupuri au tendința de a se manifesta ca raporturi de forță, de dominație. Fiecare ins sau grup tinde să-şi afirme puterile, energiile (indiferent de modul său concret de a şi le manifesta) pentru a obține avantaje, eficiență, succes. Mihail Ralea constată că orice putere se supune „efectului de pantă“, adică tinde spre o afirmare cât mai energică şi dominatoare. Forța, prin ea însăşi, refuză orice restricții, devenind imperialistă, tiranică. Raporturile de forță intervin ori de câte ori comportamentele omeneşti se lasă stăpânite de înclinații, tendințe, instincte de autoconservare, egoism, interese mărunte. Se pot deosebi mai multe tipuri de forță (cf.Mihai Ralea): forța fizică – căreia, dincolo de ereditatea biosomatică, i se poate ataşa tehnica; forța psihică (tăria de caracter, voința, capacitatea de autocontrol); puterea economică (dată de proprietatea individuală ce conferă insului în cauză avantajele existențiale față de ceilalți); puterea culturală (dată de aptitudinile intelectuale, de pregătirea generală şi de specialitate, de erudiție, experiență profesională); puterea politică – procură privilegii şi prestigiu posesorilor ei (indivizi, elite ale puterii publice, partide); miza acestei puteri constă în special în ocuparea instituțiilor – acele puncte strategice din care pot fi luate decizii menite să declanşeze procesele psihosociale pe termen mediu sau lung; tot în acest domeniu intră şi elitele de influență care justifică, fac credibile măsurile luate de posesorii autorității publice, deci operează în plan psihosocial; puterea talentului şi/sau a frumuseții. În toate ipostazele ei, forța poate fi concepută ca un capital (în sens larg), care este investit nemijlocit în acte cotidiene, în raporturile cu ceilalți, pentru a produce avantaje posesorilor (avere, rang social, popularitate, succes). Orice morală respinge din principiu cultul forței şi egoismul, calificându-le ca vicii, defecte personale. Morala urmăreşte sistematic, întotdeauna, răsturnarea raporturilor de forțe dintre oameni, corecția expansiunii forței, resemnificarea conduitelor prin apel la idealuri, norme, modele. Morala cultivă componenta umană a vieții, arătând ce şi cum trebuie făcut pentru ca prin acțiunile noastre să fim demni de calitatea de om. Întemeierea valorii morale este făcută diferit de la o concepție morală la alta; codurile morale se deosebesc între ele prin modul în care înțeleg autenticitatea umană şi propun anumite conținuturi ca fundamente ale oricăror gesturi umane. În prelungirea analizelor lui Mihail Ralea, putem sugera o tipologie generală.

☞ **Moralele simpatiei** – se întemeiază pe convingerea că originea şi temeiul moralității se află în sentimentul de apropiere spontană față de semen: complicitatea afectivă cu celălalt, solidarizarea dezinteresată, generozitate, milă, disponibilitatea de a sări în ajutorul celuilalt, compătimire. Asemenea valori aparțin societății tradiționale, arhaice, în care raporturile interumane sunt directe, bazate pe o cunoaştere reciprocă a membrilor colectivității. În aceste societăți funcționează morala ruşinii: multe acte nu sunt făcute nu pentru că ar fi interzise, ci pentru că nu se cuvine, nu se cade, funcționând o jenă față de consecințe. Indivizii sunt aici interşanjabili. Tradiția este foarte puternică, oferind scheme comportamentale, criterii sigure,

sfaturi de viață, recomandări despre cum trebuie să fie omul, tipuri de ocupații. Conştiința colectivă coagulează la modul difuz, grupul domină conştiința individuală, gama alegerilor subiective este foarte redusă. Indivizii se adună şi trăiesc împreună tocmai pentru că se aseamănă. Moralitatea este bazată pe sentimente, efecte, emoții, fiind totodată austeră. Abaterile de la norme şi valori pun în pericol coeziunea colectivă, siguranța şi armonia socială; de aceea sancțiunile sunt dure. Dreptul joacă aici o funcție represivă: conştiința colectivă se simte în pericol şi de aceea cere satisfacție. Moralele compătimirii (simpatiei) funcționează însă în toate tipurile de societăți. În lumea modernă, la nivel de microgrup, suplinesc prin participare afectivă şi implicare subiectivă senzația de anonimat şi caracterul abstract, impersonal, adesea instituționalizat al raporturilor interumane, deficitul afectiv.

În toate ipostazele sale, morala bazată pe atracția omului față de om are un temei şubred (pentru că erijează anumite sentimente şi stări psihologice în creierii de validare morală). Din simpatie nu putem extrage în nici un fel imperativul moral. Un tip aparte îl constituie moralele religioase. În acest caz, iubirea aproapelui nu mai este simplu sentiment, ci un imperativ: *Iubeşte omenescul din aproapele tău aşa cum te iubeşti pe tine însuți;* este vorba de a aborda iubirea omenescului din tine şi din celălalt sub forma unei datorii sfinte, refuzându-se orice discriminare. În creştinism, acest imperativ structurează o morală a smereniei: a renunța la orgolii şi vanități, inclusiv la cele proprii minții, pentru a fi capabil să-ți asumi adevărata măsură a umanului. Modestia implicată aici sugerează că toate calitățile omului trebuie luat prin ceea ce sunt şi prin ceea ce promit. Omul poate fi părtaş la propria sa îndumnezeire în măsura în care îşi activează în sensul binelui ceea ce este divin în sine însuşi, tocmai pentru că este creat după chipul lui Dumnezeu. În acelaşi timp, ipostaza religioasă a moralei simpatiei implică o etică a curajului: asumarea riscului potențial atunci când îl întâmpini pe celălalt şi-l tratezi fără suspiciune, considerându-l prin ceea ce el are sacru în sine (respectiv, calitatea de om), deşi se prea poate ca să reacționeze bestia. Într-o formulă care îngăduie maxima libertate de exprimare personală, imperativul acestei morale poate fi sintetizat astfel: *iubeşte omenescul din tine şi din celălalt şi fă ce vrei.*

În afara cazurilor în care valorile umane elementare (simpatia, solidarizarea, modestia, respectul) sunt structurate în jurul unor imperative categorice, moralele simpatiei sunt fragile. Sentimentele morale (efecte, emoții, stări de entuziasm / repulsie) însoțesc actele morale, dar calitatea morală a unui act se constituie şi trebuie validată independent de aceste stări afective. Se poate spune că mai totdeauna adevărata moralitate presupune stări (cel puțin inițiale) de disconfort, suferință, jenă pentru că implică o renunțare la tine însuți; deci resorturile de moralității sunt mult mai complexe şi niciodată nu sunt spontane. Mai mult, moralele simpatiei fac abstracție de impulsuri, tendințe, instincte contrarii ce pot fi surse de energie morală. De pildă, invidia este o predispoziție relativă contrară milei şi compătimirii putând primi expresii morale diverse. Deci, şi respingerea semenului face parte din structura moralității. Chiar valorile fundamentale ale moralelor simpatiei sunt ambigue, instabile, interpretabile contextual. Astfel, compătimirea şi mila sunt dependente de starea afectivă de moment, deci depind de capricii şi dispoziție psihofizică, sunt totdeauna selective în mod arbitrar. De obicei, nu-ți compătimeşti adversarul sau superiorul, ci egalul aflat în dificultate sau pe cel ce-l consideri inferior ție. Compătimirea este discriminatorie, activând un sentiment al ierarhiei şi superiorității; implică autocompătimirea pentru că totdeauna sunt vizate necazuri, tragedii ce pot afecta pe orice om, însă, pentru că momentan suntem în afara pericolului, încercăm un sentiment de uşurare şi bucurie. Deci în cazul milei şi compătimirii vorbeşte instinctul de autoconservare, identificarea cu celălalt nu este totală.

Compătimirea poate fi practicată din înclinaţie psihologică, predispoziţie temperamentală, caz în care nu exprimă opţiunea morală. Alteori provine din raţiuni instinctuale de conformare socială: trebuie să dovedeşti că eşti sensibil, fapt ce-ţi poate procura eventuale avantaje. Moralele simpatiei sunt vagi, proteice şi adesea perverse. Compătimirea poate să mizeze pe o recunoştinţă ulterioară, fiind o tranzacţie cu morala. Generozitatea este calitativ altceva; pe fondul unei predispoziţii înnăscute, se practică o nobleţe morală în afara oricăror consideraţii practice.

În orice formă a sa, morala socială angajează şi/sau solicită la un anume nivel implicări afective de tipul simpatiei. Când predispoziţia lipseşte, morala devine convenţională. Caritatea, de pildă, este calculată, rece şi voit angajată din interes. Corectitudinea şi cinstea sunt exigenţe morale minime şi merită a fi practicate, chiar în locul implicării afective care poate fi bănuită de fariseism, pentru că cei mai mulţi oameni sunt morali fie din interes (formarea unei imagini publice, succesul, aprobări din partea celorlalţi), fie din teamă faţă de consecinţe. Din acest motiv, în epocile de criză istorică, sunt minate toate convenţiile morale rezultând anomia, dezintegrarea socială, atomizarea. Din aceste motive, dreptul are o funcţie morală, mult mai importantă decât convenţiile şi etichetele curente. Forţa dreaptă acţionează acolo unde moralitatea este şi se dovedeşte neputincioasă.

☞ **Moralele hedoniste** pun accentul pe căutarea plăcerii şi înlăturarea surselor de suferinţă. Durerea este considerată cel mai mare rău. Sub aspectul conţinutului, aceste morale sunt eterogene, însă în toate formele vizează afirmarea nestingherită a individului, satisfacerea trebuinţelor şi a înclinaţiilor, cultivarea sistematică a surselor de plăcere imediată. Refuzul idealizărilor valorice face ca regulile morale să se constituie firesc în prelungirea instinctului de autoconservare şi a tendinţei individuale de a-şi maximiza plăcerile. Se omite în acest caz un fapt esenţial: suferinţa şi durerea, traumele, tragicul, tot ceea ce este opus plăcerii şi s-a dovedit la scară individuală sau istorică sursă de pedagogie a caracterului, călire a voinţei şi limpezire morală. Se poate vorbi de o morală a obstacolului care sedimentează marile valori morale.

☞ **Moralele eudemoniste** propun, în prelungirea celor hedoniste, ca miză a vieţii morale căutarea fericirii. Ea este o valoare intens subiectivizată şi exprimă satisfacţiile legate de propria împlinire. Epicur apreciază că tot ce ţine de natura umană poate fi sursă de fericire. Omul nu trebuie să-şi refuze nimic. Însă trebuie evitat excesul de virtute care este un viciu. Viciul practicat cu măsură poate deveni virtute. Prudenţa şi cumpănirea sunt cele care asigură înlăturarea surselor de suferinţă inutilă, reală şi potenţială. Prin urmare, trebuie ca omul să-şi asume anumite rigori comportamentale, interiorizându-şi anumite autoconstrângeri pentru a nu fi prada unor plăceri de moment care sunt cauze ale unor suferinţe ulterioare. Fericirea constă proiecţia idealizată a unei stări în care dorinţele noastre cele mai importante (eventual, toate) primesc soluţii satisfăcătoare pe o perioadă nelimitată de timp Este vorba aici de un exces de speranţă care nu se justifică tocmai pentru că se face abstracţie de viaţa reală şi mai ales de sursele reale şi potenţiale ale suferinţei. Nefericirea (suferinţa) îşi află cauzele în limitaţiile noastre constitutive (de exemplu, finitudinea) şi în raportul omului cu societatea şi lumea. Sursele care produc suferinţă sunt multiple şi puternice. Efectele lor nu pot fi anulate, ci doar suspendate temporar. În raport cu infinitul universului, individul este nimic, înconjurat de surse iminente de pericol. Istoria tratează omul ca pe un simplu mijloc pentru împlinirea unei finalităţi ascunse; de aceea este tratat statistic, la modul impersonal, fără participare afectivă. Societatea îi cere individului integrarea spontană şi totală, anularea ca singularitate, masificarea. Se pot adăuga alte cauze ale suferinţei constitutive: raportul cu semenii, fragilitatea trupească, limitele sufleteşti şi intelectuale. Din principiu, suferinţa nu poate fi abolită. De aceea, gândirea fericirii în forma unui exces de speranţă este naivă, utopică, amăgitoare. În viaţa reală întâlnim şi suntem

angajați în anumite tensiuni existențiale: fericire-nefericire, absența fericirii-absența nefericirii. Totdeauna sunt activi cei patru poli, iar fericirea se obține doar prin contrast cu ceilalți trei poli.

Starea psihologică de fericire presupune atenuarea până la dispariție a lucidității, a spiritului autocritic. Problematizările în exces pot fi surse de disconfort; se preferă punerea între paranteze a complexității vieții pentru a recepta intens sub raport afectiv doar acele consecințe care provoacă mulțumire. De aceea, starea de fericire este autoindusă şi depinde de predispoziția temperamentală de a fi fericit. Fericirea nu există decât cu condiția de a fi conştient cumva de fragilitatea, precaritatea, fragmentarismul a ceea ce provoacă satisfacții maxime. Ceea ce este durabil sub raportul consistenței şi timpului provoacă satisfacții banale. Doar ce ne aparține fugitiv şi este permanent în pericol întreține fericirea; de aceea, fericirea este o stare afectivă paradoxală. Fericirea nu poate fi considerată scop al vieții pentru că nu este o valoare intenționată (care poate fi vizată expres), ci este o valoare a intenției; ea depinde de reflexul afectiv şi valoric al consecințelor unor acte de altă natură.

☞ **Moralele virtuții** propun modele de excelență umană; virtutea este detaşată de sfera instinctelor şi afectelor spontane. De cele mai multe ori, este şi împotriva lor.

Virtutea nu rezultă din şi nu poate fi întemeiată doar pe simpla integrare socială, conformarea la exigențe de viață colectivă, ci presupune totdeauna efortul de individualizare. Virtuosul este orientat de simboluri şi valori, refuzând conformismul normativ, fiind capabil să-şi adecveze opțiunile valorice la împrejurările concrete. Omul virtuos îşi elaborează propria moralitate, dovedindu-se creator în plan normativ. Dacă omul obişnuit urmează etichete şi norme, exemple – şi prin aceasta îşi dovedeşte **sârguința de a fi –,** moralele virtuții ridică în prim plan valorile ideale, disprețuind convențiile rutiniere şi impulsionând **nesăbuința de a fi**. Virtutea poate fi înțeleasă, în primul rând, ca disponibilitate, aptitudine, virtualitate în practicarea unor calități exemplare. În al doilea rând, presupune în mod necesar practicarea întocmai a respectivelor intenții.

Aristotel consideră virtutea ca fiind implicată în însăşi finalitatea naturii umane, respectiv, presupune asumarea a ceea ce este divin în omul însuşi. Scopul omului nu poate fi altul decât împlinirea omenescului din sine însuşi. Virtutea constă în asumarea şi practicarea întocmai a unor valori şi norme ce exprimă adevărata măsură a umanului. Depăşirea măsurii conduce fie spre viciu, fie către insolență, sfruntarea divinului atrăgând după sine gelozia (pedeapsa) zeilor. În aceste condiții, virtutea este vertebrată de prudență şi cumpătare, aşa încât să fie concretizată opțiunea cea mai justă.

Virtutea nu este înnăscută, ci dobândită prin exercițiul anumitor calități exemplare. Omul se naşte doar cu afecte şi dispoziții sufleteşti care sunt mai mult sau mai puțin compatibile cu opțiunile de valoare. Însă virtutea propriu-zisă este un habitus, adică un sistem de obişnuințe şi deprinderi care fac posibile alegerile. Datorită cumpătării, virtutea poate fi caracterizată ca o cale de mijloc prin care se evită excesele. Ceea ce este prea mult sau prea puțin, excesul în plus sau insuficiența sunt surse de viciu. Trebuie precizat însă că fiecare om îşi are propria sa cale de mijloc; nu există etaloane generale. Virtutea nu poate fi impusă, ci doar propusă, recomandată către realizare, întrucât depinde de eforturile individualizării, de preocuparea pentru singularizare şi singularitate: calitatea de om privită nu ca un dat, ci ca o opțiune, sarcină şi datorie conştient asumată. Virtuosul are opțiuni simbolice, se lasă pătruns şi orientat de anumite valori ideale. Însă el nu practică regulile morale curente, deci îşi inventează permanent codurile normative în funcție de tentativele de a armoniza exigențele valorice cu situațiile unice,

irepetabile. Când morala virtuții se afirmă ca imperativ, este vorba doar de tentativele societății de a-şi supune în manieră conformistă conduitele individuale.

Polemic față de Aristotel, se poate spune că nu toate virtuțile pot fi învățate. De pildă, corectitudinea, caritatea, respectul, seriozitatea față de sine, muncă şi semeni, tenacitatea voinței pot fi inoculate prin educație, autoeducație şi exemple. Însă generozitatea, devotamentul necondiționat, curajul, înțelepciunea neprefăcută nu pot fi obținute doar prin sârguință; aceste valori presupun şi valorifică anumite predispoziții sufleteşti şi spirituale înnăscute. În acelaşi timp, trebuie sesizat că adevărata virtute nu provine din deficit de energie vitală, ci dintr-un preaplin al vieții. Adevărul virtuos este cel care are puterea de a practica viciile, este ispitit de ele şi totuşi alege o altă cale decât cea prefigurată de instincte. Cel care ajunge la prudență, chibzuință, înțelepciune, echilibru între excese contrarii doar datorită unor infirmități fizice sau sufleteşti nu este virtuos: în acest caz nu intervine alegerea conştientă şi fixarea voinței către respectivele scopuri. De fapt, el este obligat de situație să fie astfel.

Virtutea poate fi simulată, eşuând într-o cale de mijloc a mediocrității. Omul mediocru mimează virtutea; cumpătarea lui vine din frica de a-şi asuma riscurile. Modestia este în acest caz, doar mască pentru îngâmfare şi orgoliu nemăsurat. Virtuosul adevărat este mereu în căutare de echilibru, fără a obține o stare de satisfacție față de sine însuşi. El se sustrage stimulilor imediați, se distanțează de sine însuşi şi de realitatea dată, gândind pe axa neutră (nici exces, nici lipsă) modul în care trebuie să acționeze; este vorba de tensiuni interioare şi conflicte adaptative care nu pot fi anulate, ceea ce presupune o luciditate maximă, refuzul justificării eşecurilor prin factori conjuncturali şi un spirit critic ce ține în stare de trezie iubirea de sine. Atunci când se ajunge la un sistem de reacții analoge reflexelor condiționate sau când virtutea este practicată pentru a avea satisfacție de sine însuşi (idolatria de sine), virtutea devine un viciu.

☞ **Moralele stoice** caracterizează epocile de criză sau conduitele celor care sunt dispuşi la ascetism. În societățile de criză domină individualismul; când nu se simte în siguranță în raport cu mediul exterior, individul se retrage în el însuşi, căutând căi de salvare. Stoicismul recomandă tehnici psihosomatice şi spirituale prin care se obține autonomia persoanei, suveranitatea voinței față de sine şi mediu. În acest sens, Epictet şi Seneca, de exemplu, afirmă că omul trebuie să fie preocupat de/şi să facă doar ceea ce depinde de el însuşi, adică autocontrolul comportamentelor, evitarea tentațiilor facile, îmblânzirea unor instincte şi resemnificarea lor, extirparea acelor energii psihice care sunt la originea suferințelor reale şi virtuale. Aceasta înseamnă că omul încearcă să depindă doar de propriile sale opțiuni şi de propria sa voință. Liniştea interioară obținută, seninătatea contemplativă, ataraxia nu înseamnă indiferență, pasivitate, inerție afectivă. Ele sunt efectul de suprafață al unor trăiri tragice, disperări şi incertitudini definitive, refuzând exprimarea tragicului în formulele superficiale al spectacolelor de autocompătimire.

De fapt, orice conduită morală are totdeauna o anumită doză de ascentism pentru simplul motiv că morala se caracterizează prin depăşirea satisfacțiilor momentane prin orientarea către valori, imperative, modele ce merită a fi urmate; deci orice morală provoacă un disconfort sufletesc şi existențial. Mai mult: viața însăşi este formată din renunțări care sunt condiția reuşitei, împlinirii unor proiecte. Moralele ascetice presupune însă o doză mult mai mare de renunțare, autocontrol în numele unor simboluri cu funcție modelatoare. La limită, orice virtute rezultă doar prin controlul dispozițiilor instinctuale, disciplinarea şi spiritualizarea zestrei ereditare.

Oricare model de autoperfecționare spirituală, de natură laică sau religioasă, european sau neeuropean, presupune o înțelegere stratificată a ființei umane, eventual piramidală. Grecii, de pildă, considerau că prin **somata** (trup) omul se integrează în ansamblul existenței. Prin ***psyché***

(suflet) el face parte din ordinea viului. ***Psyché*** desemnează la greci tot ce ține de afecte, sentimente, dispoziții înnăscute, instincte, gândire, precum şi principiul viului în general. Omul se distinge de celelalte regnuri şi moduri existențiale doar prin **pneuma** (spirit). Evoluția umană şi devenirea întru virtute constă în introducerea unor autoconstrâgeri de către spirit pentru toate manifestările sufleteşti şi corporale. Virtutea nu doar tensionează spiritul cu psihicul, ci se caracterizează prin impunerea unei alte logici de manifestare pentru emoții, afecte, dorințe, ceea ce presupune şi lupta contra instinctelor. Instinctele, dorințele, afectele situează omul în nemijlocirea vieții, unde poate fi sedus oricine, oricând şi oricât de aparente, mize minore. Nu este vorba de ignorarea sau extirparea violentă a unor surse de energie vitală, ci de resemnificarea dorințelor rebele şi de controlul înclinațiilor primare. Tehnicile ascetice şi morala virtuții nu au ca scop devitalizarea, ci spiritualizarea vitalității umane; prin **sarx**, grecii desemnau duşmanul din suflet: apetitul, instincte, înclinații, tendințe, dorințe obscure, pasiuni care sunt potrivnice, prin chiar structura lor, imperativelor spirituale. În tradiție creştină, termenul **sarx** este redat prin *poftele cărnii*, iar ele nu au de-a face direct cu trupul.



Moralele pragmatice caracterizează societatea de criză în care au fost abolite orizonturile simbolice. Valorile sunt în disoluție şi sunt înlocuite prin cultul experienței concrete şi al capacității de adaptare optimă la mediu. Lumea, viața, istoria sunt demitizate; dispare încărcătura afectivă în raporturile interumane. Relațiile cu ceilalți sunt concepute în termeni instrumentali, mizându-se pe atingerea scopurilor personale. Valoarea vieții şi sensul ei sunt reduse la mitul reuşitei.

Succesul este un indice al acestei reuşite, având totdeauna o dimensiune socială. Prin succes, omul se raportează la sine în termeni de exterioritate, transformându-se în instrument eficient în perpetuarea unor valori colective. Societatea acordă succesul şi recunoaşte (prin rang, funcții, recompense ş.a.) merite în măsura în care persoana în cauză are performanțe în sensul practicării unor aspirații colective, confirmând astfel încrederea societății în propriile sale puteri şi, în egală măsură, concretizând sistemul de aşteptări în fața vieții pe care membrii colectivității le au. În acelaşi timp, însă, succesul nu este totdeauna concludent cu valoarea, putând fi mistificat, simulat. Pe de o parte, succesul este atribuit şi distribuit celor care nu intră în conflict cu valorile dominante; pe de altă parte, succesul este distribuit şi în funcție de anumite variabile subiective, accidentale; psihologia colectivă nu are luciditate apreciativă, ci mai curând manifestă un gust pentru exotic, spectacol, curiozitate, anecdotică, abordând succesul în funcție de amănunte nesemnificative, curiozități biografice, calități sau defecte accentuate. De aceea, cel ce deține succesul trebuie să intre întocmai în convenție psihologică colectivă şi să pozeze invariabil pentru a nu-şi contrazice admiratorii. Acest succes, care nu se atribuie doar în funcție de performanța creatoare, este pândit de o depersonalizare, viața fiind redusă doar la acele componente care asigură reuşita, menținerea imaginii în conştiința publică.



Moralele absurdului caracterizează epocile de criză accentuată. Anomia este starea în care sunt anulate toate valorile şi simbolurile comportamentale, dispărând mijloacele de integrare. Atomizarea socială produce falsa individualizare. Angoasa şi disperarea îngăduie excesul de subiectivism în opțiunile valorice. Pentru că domină credința într-un divorț total al omului cu sine şi cu lumea, morala se reduce la alegeri arbitrare, motivate doar subiectiv. Singurele constrângeri pot proveni doar din modul în care insul îşi conştientizează şi asumă calitatea de om. Deci, morala este implicit prezentă în modul de a percepe, pricepe şi valoriza lumea, fără a fi însă finalizată într-o matrice normativă. Nietzsche observă, în acest sens, că *omul alege mai degrabă nimicul decât să nu aleagă nimic*.

☞ **Moralele vitaliste** interpretează valorile şi normele ca expresii ale excesului de vitalitate. Jean- Marie Guyau propune o morală fără obligaţii/sancţiuni. Prin aceasta, individualitate umană şi-ar afirma în mod nestingherit individualitatea, impunându-se anumite etaloane de responsabilitatea faţă de ceilalţi. Altruismul şi răspunderea pentru semeni, generozitatea şi virtutea nu ar deriva, în acest caz, din conformism social, ci din asumarea individualităţi ca destin.

Nietzsche critică metafizica tradiţională refuzând distincţia dintre realitatea esenţială, absolută, şi, pe de altă parte, realitatea accidentală, aparentă. Dedublarea metafizică a realităţii indică impulsionarea speculaţiei de către energii vitale elementare. Filosofia şi morala sunt deci simple simptome; ele exprimă direct sau voalat, în formule sincere sau perverse, afirmative sau de compensaţie starea de sănătate sufletească şi trupească a unui om. Toate valorile şi normele au o funcţie justificativă. Oamenii îşi ascund defectele şi dorinţele obscure în/prin idealuri, simboluri, modele exemplare. Ideile şi valorile au o funcţie terapeutică, nu există spiritualitate pură; când este invocată, trebuie să fim circumspecţi. În fond, oamenii nu trăiesc aşa cum gândesc, ci gândesc în funcţie de modul în care trăiesc. Concepţiile morale nu modifică esenţial individul; dovadă este faptul că, atunci când au loc schimbări brutale şi adânci în modul de a trăi, se renunţă la ideile anterioare, căutându-se noi interpretări şi concepţii prin care să fie legitimate conduitele adaptate spontan în împrejurările schimbate. Ideile şi valorile sunt folosite ca justificări prin care facem credibile şi acceptabile pentru noi şi ceilalţi gesturile cotidiene. De aceea, dincolo de idei, concepţii, opţiuni, idealuri, trebuie identificate şi supuse diagnosticului adevăratele mobiluri care sunt inconştiente, de ordin vital.

În concepţia lui Nietzsche, întreaga cultură are ca menire domesticirea omului, vlăguirea energiilor vitale, extirparea instinctelor şi îmblânzirea reacţiilor până la stadiul în care conformismul indică tocmai «castrarea» fiinţei umane. Morala, ideologiile şi valorile culturale urmăresc uniformizarea reacţiilor şi standardizarea oamenilor. Democraţiile moderne au stimulat conduita individuală cât timp s-au afirmat ca dispute ideologice cu funcţie critică; când a fost instituţionalizat, liberalismul eşuează în mediocritate, producând individul de serie cu o libertate controlată. De aceea, în concepţiile morale curente omul are ca singură valoare cea pe care societatea i-o acordă potrivit unor canoane şi convenţii generale.

Primul gest al moralei este, prin structura lui, imoral, pentru că reduce individul la un numitor comun. Nietzsche face o distincţie între morala de stăpân şi cea de sclav. Prima aparţine spiritelor aristocratice, individualităţilor puternice, care preferă luciditatea şi suferinţa, asumându-şi toate riscurile calităţii de om. Morala aristocratică este semn al puterii sufleteşti şi fizice. Vitalitatea insului refuză convenţiile şi-şi asumă unicitatea. Acest refuz este semn de sănătate spirituală. Impulsul secret al individualizării morale se află în voinţa de putere. Această voinţă nu este reflectată şi reflexivă, ci se impune ca un elan vital, ca tendinţă irepresibilă de afirmare a vieţii înseşi. Spiritele puternice refuză speranţele şi autoiluzionările. Luciditatea năruie orice certitudine şi determină un provizorat şi o îndoială tragică. Valorile culturale şi ştiinţa însăşi sunt demitizate şi/sau demistificate; adevărul căutat de ştiinţă nu răspunde doar unor nevoi de ordin cognitiv, ci unor trebuinţe vitale; căutăm adevărul pentru că este reconfortant psihologic, ne alimentează şi justifică iluziile, oferind şanse sporite de reuşită. Dincolo de cunoaştere şi adevăr se află nişte pulsiuni nemărturisite ce ţin de cerinţele vieţii nemijlocite. Căutând adevărul, binele şi frumosul nu facem decât să ne minţim sau să minţim pe alţii prin credinţa într-o ordine (realitate, existenţă) situată dincolo de aparenţele lumii.

În toate valorile culturale se infiltrează instinctul de autoconservare; morala însăşi urmăreşte conservarea colectivităţii, supunerea individului faţă de anumite norme prin care specia se

perpetuează. De aceea, o colectivitate consideră ca morale, bune, dezirabile, exact acele conduite care asigură integrarea neproblematică, supraviețuirea grupului, perpetuarea unei ordini sociale date. Omul superior este cel care refuză mediocritatea constitutivă a moralei obiective. Suferința nu este ocolită, ci, dimpotrivă, asumată ca evidență de neocolit şi şansă de călire a voinței personale.

Schematic vorbind, se poate spune că Nietzsche refuză mediocritatea lumii moderne. Totdeauna omenirea a fost condusă de cei puternici; elitele şi-au impus voința lor, iar mizele acestei voințe au fost decretate ca valori pozitive pentru simplul fapt că exprimă forța vieții în afirmarea ei unică şi irepetabilă. Prin mitul (parabola) supraomului, Nietzsche sugerează posibilitatea depăşirii umanității mediocre printr-o aristocrație a spiritului. El impune, de fapt, o nouă măsură a omenescului. Supraomul este tocmai omul autentic, ultra omenescul, meta-umanul, omul care urmează a fi făurit dincolo de/împotriva mediocrității moderne.

Morala de turmă/sclav se formează prin resentiment. Cei vlăguiți, lipsiți de voință şi luciditate, fără energii vitale, îşi formează valorile, idealurile şi motivațiile morale prin invidie. Diagnosticul lui Nietzsche stabileşte că specia umană este ratată. Revitalizarea este posibilă doar prin impunerea moralei de stăpân: o existență creatoare practicată în solitudine, cu o luciditate tragică pentru că presupune asumarea şi depăşirea tuturor precarităților individuale şi situarea în universul suferinței care este atotprezentă şi imposibil de anulat. Suferința este activă în corp şi suflet, dinspre istorie şi dinspre puterea universului. În fața acestei evidențe, insul puternic riscă totul, anulându-şi instinctul de autoconservare. Nevolnicul şi sufletul pedestru aleg însă calea şireteniei; neputând să se confrunte făţiş cu cel puternic, îşi imaginează un univers de valori prin care îşi justifică lipsa de energie vitală, califică drept rele şi, deci, negative toate opțiunile omului superior, proliferând la scară de masă o răzbunare fictivă.

În morala de sclavi accentul cade pe milă, solidaritate, întrajutorare, compătimire, interes colectiv, speranță şi, în general, pe valorile inimii. Se asumă o existență vegetativă, anemică, blocându-se orice posibilitate de evoluție interioară. Din acest unghi, Nietzsche admiră viziunea creştină despre lume şi om, prețuieşte ascetismul şi rigorile morale propagate de creştinism, însă refuză vehement ipostaza instituționalizată a creştinismului şi credința mediocră practicată de creştini în/prin care idealul moralei creştine este distorsionat, redus la simplul mijloc de salvare, mântuire.


Eticile imperativiste pun accent pe datorie. În societățile arhaice este vorba de integrarea totală, spontană şi profundă în codurile valorico-normative. Comportamentul moral se caracterizează prin supunerea față de exigențele de supraviețuire şi conviețuire în colectivitate. Virtuțile, în acest caz, sunt caracterizate ca sinteză a unor calități practicate de individ la un nivel superior. Virtuțile se reduc la excelența intrării în rolurile sociale care sunt stabilite prin tradiție.

În epoca modernă, cea mai semnificativă elaborare a moralei datoriei se află în concepția lui Kant, care desfăşoară, de fapt, un discurs metaetic. El nu se întreabă, în primul rând, ce anume trebuie făcut, ci cum este posibilă (cu putință) morala. Deci, încearcă să stabilească acele condiții absolut necesare care fac posibilă moralitatea individuală şi colectivă. Aceste principii trebuie să fie asumate în maniere specifice de către diferitele concepții etice.

Moralele tradiționale (antice, medievale, clasice, renascentiste) erau de tip teleologic: porneau de la premisa că moralitatea trebuie să fie supusă şi să derive din finalitatea speciei umane. Etica era structurată pe trei termeni: omul aşa cum este el în realitate (starea lui naturală); omul aşa cum ar trebui să fie, cum se cuvine să-şi împlinească adevărata sa natură; principii şi valori prin care se reuşeşte trecerea de la omul natural la omul virtuos (împlinit, autentic).

Virtuțile recomandă modele de autenticitate, fiind indiferente față de normele uzuale. Ele presupun anumite aptitudini de a aplica întocmai valori superioare, apoi capacitatea de a conferi o anumită coerență, unitate, vieții individuale, investind-o cu sens (dincolo de factologie) şi, în sfârşit, capacitatea de a întemeia o tradiție cu valoare exemplară. Eticile moderne renunță la ideea de finalitate a speciei umane, producând astfel o schimbare radicală în însuşi temeiul moralității. Accentul este pus pe individ şi, în special, pe libertăți şi drepturi, îndatoririle având un rol secundar. Când se renunță la întemeierea moralei pe ideea de natură umană sau pe credința în Dumnezeu, rezultă în mod necesar relativismul valoric şi pluralismul normativ.

Kant are, în acest context, meritul de a fi încercat să întemeieze moralitatea pe o analiză critică a rațiunii. El consideră că rațiunea are puterea de universalizare şi, din acest unghi, deşi se referă la individualitatea umană, reuşeşte să stabilească anumite imperative care sunt general umane. Porneşte de la premisa că o voință bună este aceea care este capabilă să-şi stabilească sieşi legi independent de / indiferent față de orice considerente exterioare. În aceste condiții, se impune ca evidentă distincția imperativului ipotetic de cel categoric.

Imperativele ipotetice cuprind maxime ale râvnirii, mizând pe conținuturi concrete care satisfac trebuințe şi egoisme personale, dorințe şi capricii. În acest plan, moralitatea se canalizează către căutarea fericirii.

Imperativul categoric stabileşte obiectivele moralității dincolo de conținuturile eterogene ale subiectivității individuale. El este, de fapt, o maximă pe care şi-o stabileşte rațiunea individuală astfel încât devine validă şi pentru orice alt om sau ființă rațională. În structura sa formală sunt şi sugestii de conținut: omul trebuie tratat întotdeauna ca scop şi niciodată ca mijloc.

Se observă că în context iluminist Kant încearcă să valorifice principiul teleologic al moralei tradiționale. Însă exigențele rațiunii pure precizate în imperativul categoric înlătură în mod nejustificat orice imixtiune a afectivității în planul moralei. În acelaşi timp, concretizările acționale ale acestui principiu pot fi suficient de ambigue. Acest arbitrar derivă în special din faptul că se renunță la ideea de natură umană şi la o imagine valorico-antropologică despre ceea ce se cuvine şi trebuie să fie omul. Absența unui ideal prealabil rezumă morala la cultul datoriei: omul trebuie să acționeze din datorie şi din respect pentru legea morală, nefiind suficient ca actele sale să fie doar conforme cu datoria. Imperativul kantian sfârşeşte astfel în tautologie: trebuie pentru că trebuie şi trebuie pentru că aşa ne dictează datoria stabilită prin rațiunea pură. Concomitent cu opțiunea kantiană, etica va fi redusă tot mai accentuat la aspectele sale normative şi imperativiste, sfârşind în proiecte de înregimentare socială cărora le lipseşte orizontul simbolic. Prin deontologii (etici particulare) deschiderea kantiană se plafonează.

☞ **Deontologiile nu sunt etici propriu-zise**. Ele sunt sisteme de reguli imperative, indicații, îndatoriri prin care se stabilesc cvasijuridic etaloanele comportamentale înăuntrul unei anumite meserii (etica medicală, juridică) sau într-o sferă de activitate (etica afacerilor, de pildă). Intervine în acest caz o concordanță: idealul profesional este normat strict în funcție de tradiția încetățenită şi exigențe instituționale; scopurile, finalitățile sociale şi semnificația morală sunt prestabilite de o autoritate exterioară agenților morali din respectivele profesii.

Deontologiile reduc morala la simplul respect formal al regulilor şi la un sentiment (adesea fictiv) de devoțiune față de breaslă. Dincolo de deontologii, toată viața omului modern poate fi redusă la o sumă de măşti şi roluri cu funcție morală, pe care acesta le joacă simultan sau consecutiv în diferite împrejurări ale vieții publice. Prin aceasta îşi pierde identitatea morală, iar moralitatea se reduce la o credință conformistă față de aşteptările celorlalți şi la o aparență de implicare morală în raport cu semenii. În aceste condiții, moralitatea adevărată (înțeleasă ca

experiență interioară în primul rând, şi ca experimentare a omenescului din tine însuți) pare a fi redusă la un cerc restrâns (familia, prietenii, mediul social imediat).

Morala omului contemporan trebuie să facă față presiunilor de instrumentalizare. Criza acută resultă din tensiunea libertății: acordul autonomiei individuale cu raționalizarea birocratică a raporturilor interumane şi a tuturor activităților sociale.

Dacă în mod nemijlocit este activ cultul utilității, principiile morale ni se prezintă drept ficțiuni.

 **Spațiul omenescului şi rostul moralității.** Putem spune că pivotul oricărei reflecții teoretice asupra realităților morale îl constituie fondul interogativ şi destinația problematizatoare. Dacă primează construirea în prelungirea unui ethos comunitar, deci prin idealizarea acestuia, sau printr-un apriorism speculativ a unei paradigme imperativiste, geloasă de obicei față de posibilii concurenți, obtuză la dialog şi complementaritate, teoria sfârşeşte prin a impune doar tipare comportamentale, validând conformismul plat şi mediocritatea. Este, aici, un motiv serios pentru care Nietzsche refuză duhul moralizator al concepțiilor morale în numele unei schimbări de paradigmă, iar existențialismele contemporane s-au mulțumit cu asumarea implicită a temelor morale în cadrele ontologiei umanului, fără a îndrăzni structurarea consecințelor comportamentale în formula unei etici propriu-zise. Abia atunci când accentul este pus pe deschiderea unor orizonturi interogative, problematizatoare, filosofia moralei începe să-şi ia în posesie reflexivă întreaga arie de competență.

> *„Țelul eticii – notează N.Hartmann, nu-l constituie punerea sub interdicție şi închistarea omului într-o schemă, ci ridicarea lui la deplina maturitate şi capacitatea de răspundere. Exprimarea majoratului intelectual al omului este adevărata informare pe care ea o produce în om (...) Ea nu reprezintă formarea vieții omului peste capul omului, ci mai degrabă atragerea omului spre formarea liberă a propriei vieți".[2]*

Premisa unui asemenea demers constă în acceptarea naturii deschise, contradictorii – rezistente la orice determinări sumare a ființei umane. Morala şi etica sunt dispuse tocmai la punerea în ordine valorică a acestei complexități imprevizibile.

Omul este o ființă conştientă de provizoratul condiției sale. De aceea, este nevoit să-şi asume un dezechilibru structural: față de sine prin dramatizarea experiențelor interioare; în raport cu lumea acceptând misterul ca povară intelectuală, refuzându-i însă tendințele dominatoare; în tensiunile cu istoria care îl fascinează şi foloseşte, fără a-l prețui cât merită; prin implicare în viața proprie şi în relații cu semenii pândind şansa de a ocoli înserierea, anonimatul, nivelarea chipului spiritual, dacă nu risipirea fără pricini şi temei. Natura umană este, dar, mai mult o posibilitate decât o certitudine; mai mult o chestiune de orgoliu existențial decât o împlinire; un imperativ difuz, chiar confuz, care, privit mai îndeaproape, are doar configurație pivotală şi nu conținuturi limpezi. Invocându-se aceeaşi imagine despre ce ar trebui să fie omul, se pot justifica deopotrivă crime şi aspirații de îndumnezeire. Marginile omenescului sunt vagi. Omul este mereu în curs de instituire şi constituire, căci umanizarea nu poate fi redusă la hominizare.

Calitatea de om este o sarcină individuală, adică ipoteză în acelaşi timp provizorie şi definitivă prin care insul inventează şi pune la încercare pe cont propriu marginile omenescului. Generalitatea speciei (mai bine zis, genericitatea) nu este doar exemplificată, ci experimentată în posibilele ei aşezări. Fiecare este captivul propriilor dihănii, centru de indeteminare şi imprevizibil, iradiere spirituală întru întruchipările rostuirii. Fiecare se percepe ca ființă despicată ireversibil şi irezolvabil în ceea ce este (pare sau crede a fi) şi amăgirea plinitătii omeneşti din cel plăsmuit de şi prin experiențe interioare ca menit să înlăture marea absență, nepermisă lipsă activă. Agonia umanului este mai întâi confruntare a individului cu sine însuşi,

abia apoi exercițiul colectiv: fără acest primat funcțional, viața de relație se reduce la simplele reflexe pavloviene.

Pentru hotărnicirea acestui spațiu definibil prin experimentarea omenescului din om, morala este trebuincioasă, dar nu şi suficientă: ea oferă algoritmul omenescului schițând nucleul aspirației legitime, dar nu-i poate stabili definitiv marginile, întrucât acestea sunt încercate şi dincoace şi dincolo de imperative valorico-normative convenționale ce râvnesc la stabilirea unei ordini accidentale – istorice, adică. Marginea de sus a rânduielii umane este forțată prin devoțiunea față de sacru: orizonturi simbolice, obiective, autonome, absolute, plăsmuiri culturale ce inițiază omul în tainele stratului originar, incoruptibil, suficient sieşi al existenței. Orice cultură îşi produce ordinea sacrului laic şi/sau religios prin ceea ce Blaga numeşte „iluzionări finaliste“. Separația calitativă a celor două lumi este fermă: blasfemia care erijează omul în măsură a sacrului, şi sfruntarea insolentă prin care omul îşi atribuie calități cu regim sacral atrag pedepse. Întemeierea mitică şi religioasă a limitelor superioare ale omenescului consfinţeşte certitudini valorice şi, ca stări psiho-spirituale însoțitoare speranța, teama, iubirea, satisfacția, smerenia, admirația, copleşirea, prosternarea, cutremurarea ş.a.m.d. Eroziunea simbolurilor şi, mai ales, a fundamentării condiției umane prin recurs la transcedent îngăduie o expansiune a incertitudinii axiologice: îndoiala fără orizont, disperarea, angoasele, individul fiind numai ceea ce el însuşi face din sine, întrucât diferența specifică a speciei este nefixată definitiv şi proteică sub raport simbolic. În general, productivitatea existențială dinspre marginile de sus ale omului este în legătură directă cu profilul valorico-normativ al modelului cultural, care hotărăşte statutul ontologic al teritoriilor meta-umane aflate, însă, în atingere nemijlocită cu umanul întrucât îl seduce, energizează şi obligă la disciplinarea manifestărilor. Marginile de jos ale omenescului – asupra cărora se pronunță psihanaliza şi etologia – sunt încercate în spațiul de toleranță al tendințelor naturale rezistente la încapsulare culturală.

☞ **Ambiguitatea omului şi algoritmul moralității.** Despicarea în biologie şi spiritualitate este sursa unor riscuri de primă instanță. Dacă nu conştient, sigur intuitiv, insul este mereu în fața unei ambiguități, indecizii: până unde este omul şi de unde începe bestia? Sfera instinctuală se infiltrează în articulația valorilor morale pe care, chiar dacă nu le structurează, le vitalizează, le tonifică. O prea mică elaborare a zestrei natural-biologice alimentează agresivitatea, atomizarea, dezagregarea sau, în funcție de înclinația dominantă, produce societăți anemice, duioase, vlăguite, adormite într-un cod cultural elementar, dispuse la tânguire. Spiritualizarea intensă suprimă surse primare de energie, eşuând în cultul etichetei comportamentale. De aceea, ființa umană şi societățile merită a fi înțelese ca un compromis dinamic între logica inimii şi logica interesului, pe de o parte, iar, pe de altă parte, ca o justă echilibrare între rezervoarele psihice ce-şi trag seva din solul dispozițiilor instinctuale şi imperativele autenticității formulate de spirit, mai ales în ipostaza sa morală. Între cele două hotare difuze ale omenescului – cel de sus, marcat de paradigme filosofice, mitico-religioase ş.a. ale autenticității, iar cel de jos insinuat în urgența conversiunii tensiunii tendințelor ne-, pre- şi, eventual, anti-culturale – este potențial prezent întreg spectrul suferinței dinspre limite, precarități, dar mai ales ca însoțitor al ispitirii: încercări, tentații, ademeniri, seducții prin care omul îşi încearcă destinul. Calitatea de om este mai totdeauna riscată sub semnul ispitei spre a obține satisfacții valorice (la marginea superioară), bucuriile fireşti (în spațiul median) sau împlinirea plăcerilor (înspre granița cu ereditatea bio-psihică). Osânda de a îndrăzni să fii este riscul constitutiv al ființei umane. Nu întâmplător cel mai expresiv simbol metafizic al căutării şi ascensiunii omului spre un firesc al condiției sale este Golgota. Suferința este experiența interioară care lămureşte marginile omenescului. Filosofia moralei poate doar să încerce, adică să propună vectori axiologici care prin atracția

spontană a subiectivității concrete, prin stimularea creativității şi a resurselor de autodeterminare individuală, prin instituirea unui contact viu al omului cu alternativele nemijlocite de înnobilare sufletească şi spiritualizare a vieții inițiază procese de structurare a registrelor omenescului.

Raționalizarea morală restrânge şi controlează pluridimensionalitatea proteică a naturii umane; peste realitatea morală care nu aboleşte, ci doar ocoleşte sau re-semnifică sursele de indeterminare, este propusă şi impusă o realitate ideală valorică în care şi prin care se condensează finalitatea de specie, fiind posibilă oricând întâlnirea sau convergența insului cu insul şi cu sine insuşi. Spațiile de manifestare umană sunt acoperite prin distincția dintre „moral" care se referă la tot ceea ce este susceptibil de calificare/valorizare dintr-un punct de vedere moral, adică poate fi apreciat ca „bun" sau „rău", şi „amoral", adică ceea ce nu cade sub incidența unei aprecieri morale, se situează dincolo de sfera moralității în afara acesteia, ca ceva neutru şi indiferent la valorizare; într-un sens mai restrâns, prin „moral" se poate desemna doar ceea ce este dezirabil, conform unui ideal de conduită opunându-i-se, de această dată, „imoralul" ca sferă a ceea ce se înfățişează ca fiind contrar legilor şi valorilor morale pozitive. De fapt, prin conținuturile cu care sunt investite cele două polarizări „moral" – „amoral", „moral" „imoral", morala şi, la un alt nivel, filosofia moralei schițează articulațiile valorice şi finalitatea simbolică a riscului de a fi om. Dincolo de modelele de autenticitate, dincolo de utopii, speranțe îndepărtate şi viziuni escatologice, rămâne totdeauna şi se afirmă o realitate umană complexă a cărei ambiguitate nu poate fi suprimată, ci doar ocultată sau disprețuită. Se poate spune că *„ceea ce este aproape univoc, în bine sau în rău, se detaşează din când în când de ambivalența umană comună, şi atunci deprindem experiența sfinților şi a monştrilor umanității"*, [3] dar a gândi şi/sau a crede că îi putem avea pe unii fără posibilitatea celorlalți de a fi este o iluzie întreținută de comoditate, dorință, utopie, arbitrarul logic al inimii, autoiluzionarea sau manipularea culturală.

☞ **Valorile (şi non-valorile) morale** se referă la persoane şi acte, precum şi la sentimente, intenții, motivații şi atitudini legate de acestea. Prin cupluri conceptuale (generozitate – egoism; sinceritate – fățărnicie/ipocrizie; modestie – îngâmfare; demnitate – umilință/slugărnicie etc.) desemnăm ceea ce este (sau poate fi) valoros şi, la polul opus, negativ din punct de vedere moral. Binele ocupă un loc aparte, privilegiat, în sistemul acestor categorii. Într-un sens mult mai larg, binele se referă la multiple alte sfere ale existenței: utilități, avantaje, obiectele satisfacțiilor, bunăstarea materială, binele spiritual, poziția şi prestigiul în societate, situațiile convenabile, starea de sănătate ş.a. Pot fi considerate bune (sau ca aparținând binelui) acele fenomene, condiții, raporturi, întâmplări – naturale sau sociale, materiale sau spirituale –, evenimente istorice, acțiuni ş.a. care – în virtutea însuşirilor şi a efectelor benefice pe care le pot avea – satisfac anumite nevoi, trebuințe, aspirații şi exigențe umane. Deci, categoria axiologică generală a binelui indică tot ceea ce merită să aibă un statut preferențial.

☞ **Binele moral** are criterii specifice de valorizare, care îl deosebesc de toate celelalte ipostaze. Când afirmăm în viața cotidiană despre o conduită că este „morală", implicit o apreciem ca pozitivă, ca fiind conformă binelui. Din această echivalare spontană a moralității pozitive cu binele decurg alte aspecte importante. În primul rând, faptul că, pentru a şti ce este binele, trebuie să înțelegem temeiurile vieții morale şi rosturile imperativelor sale. În al doilea rând, este evidentă calitatea binelui de categorie fundamentală, la ale cărei conținuturi participă sensurile particulare ale tuturor celorlalte noțiuni morale, fără însă ca semnificația binelui să fie obținută prin simplă însumare. Înțelesurile binelui moral nu pot fi epuizate prin concretizările sale în onoare, demnitate, modestie, generozitate ş.a.m.d. Funcțiile sale valorice sunt integratoare, de sinteză şi legitimare globală. În sfârşit, criteriile binelui au o evoluție istorică şi variază de la o

societate la alta. Valorile morale desemnează tipuri de raportare socială (nu individuală) preferenţială, raţională, volitivă şi emoţională faţă de viaţa reală, în vederea constituirii unor idealuri şi criterii evaluative apte să menţină şi să orienteze o coeziune şi ordine indispensabile traiului în comun. De aceea, sunt elemente constitutive ale conştiinţei colective, impunându-se ca proiecţii obiective a căror prezenţă nu poate fi ignorată, ci atrage sau chiar constrânge. Valorile prefigurează o ordine ideală – susţinută prin semnificaţii, simboluri, modele – care are o existenţă de sine stătătoare, arată cum trebuie să fie experienţele morale concrete, şi, pentru aceasta, oferă modele latente de acţiune. Valorile morale integrează viaţa cotidiană şi acţiunile colective într-un determinism instituit, întrucât faptele empirice sunt coordonate de sensuri, motivaţii, criterii şi idealuri ce aparţin aspiraţiilor legitime ale societăţii sau grupului social. Numai prin apel la această ordine ideală a Binelui pot fi atribuite sau recunoscute calităţile valorice ale persoanelor şi actelor.

Prin fapte, relaţii, reglementare morală se împlinesc exigenţele unei vieţi trăite în mod uman. Acţiunea direcţionată de valori şi norme necesită o anume renunţare la sine din partea individului, depăşirea înclinaţiilor naturale, a sensibilităţii spontane şi a raporturilor de forţă fizică.

> *„Morala* – menţionează Mihai Ralea – *începe acolo unde se inaugurează lupta internă în conştiinţă, unde neliniştea stârnită de două soluţii posibile se rezolvă printr-o renunţare la confortul sufletesc prezent pentru o cale mai dificilă, dar mai justă. Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerii de moment, rezistenţa la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce pare mai dreaptă, dar care poate fi problematică în reuşită, iată natura conflictului de conştiinţă ce stă la baza gestului etic". [4]*

Binele moral exprimă o realitate de alt ordin decât cea a vieţii biologice şi a psihologiei individuale. Prin modele de conduită şi convieţuire se iniţiază şi împlineşte ordinea umană a vieţii. Dacă privim binele moral din unghiul necesităţii sale sociale şi al semnificaţiei umaniste, ni se prezintă ca fiind scopul suprem ce trebuie urmărit pentru el însuşi, şi nu doar pentru avantajele, foloasele personale pe care ni le procură. Urmăm binele pentru că dorim să trăim uman, omeneşte, în cel mai înalt grad, atât cât ne stă în putinţă. Dacă însă abordăm binele din perspectiva consecinţelor şi finalităţii sociale şi/sau individuale, ni se relevă ca mijloc indispensabil oricăror gesturi, acte, succese ş.a. pe care le dorim ca să fie şi moraliceşte pozitiv justificate. Deci, în toate ipostazele sale, binele prezintă condiţiile şi criteriile unei convieţuiri demne pentru umanitatea din om şi folositoare pentru oamenii reali.

> *„Omul* – arată Immanuel Kant – *este în adevăr destul de profan, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfântă. În întreaga creaţie, tot ce vrem şi asupra căruia avem vreo putere poate fi folosit şi numai ca mijloc; numai omul şi, împreună cu el, orice creatură raţională este scop în sine". [5]*

Tratarea fiinţei umane totdeauna ca scop în sine, şi niciodată ca mijloc, este obiectivul imperativului categoric de a urma datoria din respect pentru legea morală. Prin „bine" conştientizăm o valoare morală pozitivă, dorită, căutată şi practicată; sensurile sale au dimensiuni indicative, proiective şi imperative, solicitându-ne atât prin orientarea pe care o propune, cât şi prin obligaţie, îndatorirea de a ne manifesta întocmai.

☞ **Normarea** este o componentă indispensabilă oricărei acţiuni sociale. Ea constă în precizarea acelor reguli care satisfac nevoia de organizare, stăpânire, reglare şi dirijare a operaţiilor prin care pot fi atinse anumite scopuri, atenţionând, în acelaşi timp, asupra unor factori şi acţiuni care pot fi surse de perturbaţii, dereglări, eşecuri şi situaţii nedorite. Capacitatea normelor de a reglementa acţiunile individuale şi de grup se întemeiază pe valori, idealuri şi criterii colective. Normele morale promovează anumite determinaţii ale binelui (cinstea, generozitatea, modestia etc.) atât sub aspectul conţinutului valoric („calităţile" omeneşti ce trebuie urmate), cât şi al

datoriei, intenţionând să armonizeze universul a ceea ce este dezirabil (semnificaţiile ideale) cu situaţiile concrete. Totodată, atrag atenţia asupra tipurile de fapte reprobabile, negative. Într-o accepţiune generală, normele morale stabilesc limite între care sunt şi pot fi acceptate variaţiuni ale comportamentelor individuale, astfel încât să fie menţinute coeziunea, stabilitatea şi omogenitatea societăţii sau grupului social. Ele propun spre realizare şi imprimă actelor personale un scop moral, care exprimă criterii colective de evaluare şi aspiraţii validate social. De aceea, normele morale recomandă, prescriu, interzic, permit, sancţionează, previn, anticipă şi apreciază gesturi, conduite, atitudini, fapte ale unui subiect real sau posibil.

☞ **Norma morală** este o generalizare a experienţei colective care îşi dovedeşte eficienţa şi asigurarea convieţuirii, fiind, de aceea, transmisă, de obicei, sub forma unei reguli practice. Exprimările sale pot fi insistent-recomandative („fii generos“), preponderent imperative („trebuie să fii cinstit“) sau prohibitive („nu fi egoist“, „nu trebuie să fii necinstit, mincinos“). În formulări precise, aceste norme arată subiectului ce trebuie să facă şi ce nu trebuie să facă în situaţii concrete de viaţă, cum trebuie să fie şi se exclude să fie pentru ca manifestările sale să intre în categoria celor „bune“, admise şi preţuite de semeni. Spre deosebire de normele juridice care transmit obligaţii cetăţenesti elementare, regulile morale oferă modele de perfectibilitate umană. Deşi în mod nemijlocit ele cer şi, în acelaşi timp, atribuie actelor şi activităţilor un grad de raţionalizare, rigoare, regularitate, direcţie şi sens, au misiunea de a contura modele umane cu trăsături explicite şi de a formula imbolduri spre practicarea calităţilor prin care fiinţa omenească îşi poate înnobila propria sa viaţă.

Un ideal social este ansamblul coerent de laturi privitoare la modelul evoluţiei istorice – asumat spontan sau deliberat – şi la idealuri de viaţă. El este o alternativă la viaţă socială nemijlocită. De aceea, prefigurează şi un model de viaţă morală a cărui aplicare este obligaţie imediată. Scopurile anticipate în plan social solicită atitudini şi comportamente adecvate, stiluri de participare şi responsabilităţi, deci o asemenea orientare valorică a raporturilor interumane încât să fie asigurate condiţiile subiective indispensabile realizării proiectelor colective. De aceea, normele morale anticipă un tip uman, prescriu şi propun sfaturi de conduită. Deşi, de cele mai multe ori, funcţiile normative sunt formulate apodictic („trebuie să...“, „este obligatoriu ca să...“), morala nu poate fi redusă la sistemul datoriilor sociale, ci trebuie să ia în consideraţie şi omul individual, cu aspiraţiile, căutările şi înclinaţiile sale. În procesul individualizării, morala îşi completează caracterul convenţional de instanţă exterioară cu tăria sau fragilitatea motivaţiilor pe care le primeşte în psihologia oamenilor concreţi. Din normare exterioară, socialmente propusă şi impusă, morala trebuie să se constituie ca normare interioară, sursă de autoconstrângeri, astfel încât conţinuturile sale să devină mobiluri personale de acţiune. Accentuarea aspectelor interdicţionare şi imperative nu este un argument pentru validitatea şi exemplaritatea unui cod moral, ci, mai degrabă, semnalează o lipsă. O morală care inhibă prin interdicţii şi prin invocarea unor datorii (îndatoriri) necondiţionate demonstrează că valorile şi idealurile sale nu sunt practicate spontan, prin ataşament firesc. Morala fundată preponderent pe ideea datoriei reuşeşte, în cel mai fericit caz, doar inocularea sârguinţei, a corectitudinii formale faţă de norme, sfârşind în comportamente neproblematice ce dovedesc că este interiorizată, din teamă, doar exigenţa („trebuie să fac astfel, pentru că altfel nu se poate, nu este permis“), în timp ce fondul valoric rămâne exterior subiectivităţii individuale.

☞ **Nu toate valorile morale sunt şi pot fi concretizate în structuri normative.** De pildă, corectitudinea este educabilă şi poate fi transmisă prin reguli de acţiune, dar nu acelaşi lucru se întâmplă cu nobleţea morală, care – dincolo de predispoziţii interioare, temperamentale şi de

caracter – antrenează orizonturi de trăire morală şi virtuţi care nu pot fi normate. Aşa cum remarcă N.Hartmann,

> *„vitejia, dragostea, capacitatea de jertfă sunt greu de inculcat prin educaţie; vrednicia, constanţa, dragostea de ordine, stăpânirea de sine şi controlul propriu pot fi, fără îndoială, atinse în mare măsură pe calea îndrumării pedagogice, – în anumite limite, desigur, şi simţul răspunderii, fidelităţii, simţul dreptăţii etc“. [6]*

Normele au o formă abstractă, generală, impersonală; numai prin interiorizarea dimensiunilor valorice se obţine o adevărată reglementare a comportamentelor dinlăuntrul trăirilor umane şi nu printr-un conformism plat. Personalitatea umană se constituie prin armonizarea datoriei subiectiv resimţită, anticipată şi căutată, cu datoria socială, obiectivă, impusă din exterior. Respectul pentru norme nu poate fi redus la simpla morală a corectitudinii, ci trebuie integrat într-o morală a convingerii (orientată spre semnificaţii şi temeiuri umaniste) şi, simultan, într-o morală a responsabilităţii faţă de consecinţele actelor noastre.

☞ **Convingerea morală.** În experienţa morală intervin presupoziţii afective, factori prereflexivi, conţinuturi greu sondabile, axiome sufleteşti neconştientizate, impulsuri şi pasiuni psiho-sociale care devin active prin judecăţi şi prejudecăţi, mentalităţi, convenţii apreciative şi repere ideale. Este simptomatic, în acest sens, faptul că durata şi eficienţa unui cod – care este o proiecţie asupra a ceea ce trebuie să fie omul – se întemeiază pe sacralizarea anumitor repere axiologice (semnificaţii, motivaţii, criterii, ţeluri şi norme), ataşamentul spontan şi acordarea unui credit necondiţionat conferindu-le statutul de realităţi-etalon, realităţi-imperativ pentru afirmarea umanităţii din om. Or, sacralizarea valorilor morale implică, sub raport psihologic, credinţa în ceea ce se propune şi impune ca fiind efectiv valoros, temeinic, original, autentic, necondiţionat, salvat de la eroziune temporală. Epocile de tranziţie sunt dominate de incertitudini, relativism axiologic, individualism, dezarticulare, moravuri pragmatice şi obsesia trăirii clipei tocmai pentru că subiectivitatea oamenilor nu mai este receptivă la mesaje şi exigenţe transindividuale, de ordinul umanităţii şi/sau socialului. Asemenea epoci de criză istorică produc restructurări în interiorul credinţei, crize de fixare, orientare şi legitimare. Astfel, de la credinţa care – în condiţii normale – promite şi asigură protecţie, împlinire, speranţe limpezi se trece la credinţa prin care se caută salvarea, şanse, refugii.

Problematica moralei se prezintă ca preocupată de reducerea distanţei şi tensiunilor dintre câmpul realităţii morale (*ceea ce este*) şi orizontul valorilor (*ceea ce merită şi, în consecinţă, trebuie să fie*). De aceea, eficienţa moralei sociale depinde hotărâtor de modurile în care valorile şi normele sale sunt înţelese şi promovate de către (şi prin) subiectivitatea indivizilor şi grupurilor. De obicei, trăirile personale fuzionează – până la o anumită vârstă prin forţa educogenă a mediului şi influenţă imitativă, apoi şi prin adeziune deliberată – cu valorile, idealurile şi imperativele colective, producând certitudini subiective, idei-forţă ce stau la baza atitudinilor şi deciziei în cele mai felurite împrejurări. Cu alte cuvinte, morala socială este interiorizată, asimilată, reelaborată de către structurile sufleteşti, manifestându-se în forma unui set de credinţe şi/sau convingeri personale. În calitatea de certitudini afective, acestea conturează – firav sau precis, în funcţie de personalitate – un orizont al aşteptărilor faţă de sine, faţă de semeni, experienţe, situaţii de viaţă prezente şi viitoare. Ele circumscriu, deci, nivelul disponibilităţilor de interpretare/apreciere a raporturilor cu ceilalţi, sfera criteriilor de discernământ valoric, precum şi traiectoria acţiunilor ce pot fi întreprinse. Această fixare afectivă şi volițională are loc numai dacă valorile şi normele satisfac sentimentul de securitate interioară şi alte trebuinţe subiective. Astfel, persoana umană este salvată de la relativism atitudinal şi de la nesiguranţă, ignorând, în măsuri diferite îndoiala pentru simplul motiv că îşi poate disciplina

eforturile, opțiunile şi actele. În lipsa unui sentiment al stabilității şi identității – obținut prin certitudini afective ce clarifică, ordonează şi omogenizează lumea interioară –, personalitatea morală nu există, este derutată sau se dezagregă. Credințele asigură integritatea psihică lăuntrică, formează şi remodelează fizionomia morală. Desigur, credința are diferite grade de intensitate şi complexitate. Însă, în general, este premergătoare unui contact mai substanțial cu valorile. Inițial, se obține prin autoritate sau obişnuință; în primul caz, intervine presiunea mediului cultural: prețuirea şi încrederea acordată jaloanelor colective sau celor numite de anumite persoane exemplare iau forma credinței. Conținuturile acceptate prin asentiment se consolidează prin repetiție, iar, dacă motivația rămâne încremenită, adică nu evoluează, se mențin într-o stare de suficiență. Normele şi imperativele care dirijează inițiativele individului în cauză capătă, cu timpul, calitatea de postulate rigide, iar credința devine o formă încheiată şi definitivă a raporturilor omului respectiv cu valorile morale acceptate, şi, prin intermediul lor cu semenii; creşte coeficientul de inerție afectivă şi inflexibilitatea apreciativă în fața situațiilor reale. Ținta ultimă a conduitei este văzută în respectarea fidelă a prescripțiilor normative, lipsind motivația şi chiar sensul autentic al valorii implicate în respectivele norme. Moravurile, ca deprinderi şi prejudecăți colective sancționate pozitiv, pot fi tiranice, cu o mare putere de coerciție susținute de opinii publice şi reacții psihosociale intolerante. În general, credința care idolatrizează normele, oprindu-se doar asupra permisivităților şi sancțiunilor, fără a le mai decodifica mesajul uman, mimează moralitatea, se cantonează într-un fanatism formal. Responsabilitatea proprie pentru acte nu este asumată decât verbal, fiind, de fapt, transferată asupra unor instanțe exterioare sau alterată prin invocarea unor obligații impuse cu forța, fără consimțământul propriu. Fariseul, de pildă, imită puritatea morală, dar nu o realizează, întrucât se rezumă la respectul scrupulos, dar formal, față de reguli, refuzând ipocrit orice acțiune concretă pe cont propriu. La fel, simpla supunere a conformistului este dominată de teama de a nu greşi față de ceea ce solicită litera regulilor morale.

Convingerea este acea credință care, confruntându-se cu îndoiala, se deschide la întemeiere rațională, nu evadează din fața dificultăților prin axiome afective obscure, ci rămâne preocupată de motivarea consistentă a opțiunii şi gesturilor morale. Desigur, iscodirea insistentă şi problematizarea excesivă pot duce la conflicte sufleteşti, scoțând în prim plan fragilitatea şi, eventual, relativitatea simpatiei şi/sau adorației pentru anume semnificații, demitizând chiar forța de atracție a unui ideal; însă, cu toate acestea, convingerea se dovedeşte a fi o trăire valorică de alt nivel decât simpla credință; ataşamentul său este inteligent. Credința menține un raport de exterioritate între individ şi morală: prescripțiile, sfaturile şi obligațiile sunt percepute numai ca instanțe cărora trebuie să te supui. Convingerea, în schimb, instituie raporturile morale prin implicare personală: asumarea pe cont propriu a reperelor ideale colective, opțiunea motivată nuanțat şi mulată pe realități. Credința morală limitează câmpul conştiinței, cultivându-i exclusivism: ceea ce nu este înțeles nu există pur şi simplu sau nu trebuie să existe; fermitatea sa este deseori opacă. Convingerea, în schimb, este doar delimitativă şi tolerantă: înțelege şi experiențe morale cu care nu este de acord, acceptă şi alte opinii sau rigori morale decât cele fixate afectiv. În timp ce credința prezentă în moravuri porneşte din şi sfârşeşte în prejudecată, convingerile pot să înzestreze chiar prejudecățile cu judecată. De aceea, se poate spune că, prin intermediul convingerilor, valorile morale sunt individualizate, reuşind să exprime nu numai virtualități de acțiune admise de colectivitate, ci şi tendințe personale de structurare şi semnificare a actelor cu sentimentul unei obligații (ceea ce trebuie făcut) şi al unei aspirații (binele).

☞ **Identitatea binelui cu frumosul** este un ideal propus şi, prin larga sa audienţă culturală, impus gândirii europene de filosofia greacă. Această viziune nu califică imprudent orice comportament moraliceşte pozitiv ca fiind simultan şi frumos, ci sugerează doar că raporturile interumane sunt cu adevărat demne, au veritabilă adâncime, vibraţie şi apropiere omeneasca atunci când probează, pe lângă conştiinciozitate, şi valori estetice. Dar nu toate conduitele morale sunt şi frumoase. Este la îndemâna oricui putinţa de a constata că multe din ele respiră, prin modul efectiv de a se prezenta – gestică, trăire, limbaj – o evidentă lipsă de frumuseţe: seriozitatea glacială, rigiditatea, superioritatea ostentativă, plăcerea peroraţiilor moralizatoare ş.a. creează o atmosferă apăsătoare, greoaie, neplăcută, ceea ce face comunicarea pe moment, dificilă şi, în viitor, ocolită. Există însă şi defecte sau acte îndoielnice sub raport moral care pot să încânte, să adoarmă spiritul critic prin impresie plăcută; versaţii în lipsa de scrupule pot simula convingător naivitatea, sinceritatea, candoarea, naturaleţea nevinovată. Cu toate acestea, viaţa de fiecare zi ne antrenează spre scopuri clare şi, de aceea, nu ne permite o detaşare pentru a recepta conduitele celorlalţi, relaţiile cu semenii aidoma unor privitori la teatru. Dimpotrivă, ne solicită lucid şi/sau grav, responsabil, aprecieri şi atitudini morale. Prin urmare, chiar dacă întâlnim acte morale care nu plac, reuşim să trecem dincolo de aparenţe, dincolo de ceea ce nu este convenabil şi să le considerăm demne de respectul nostru. Persistă, totuşi, nostalgia încărcăturii estetice, căci *„de om bun şi de vreme bună nu te mai saturi“*.

☞ **Omenia** este preceptul prin care tradiţia noastră propune un model de frumuseţe morală. Nu este vorba, însă, de acea omenie care tolerează şi justifică orice defecte şi vicii prin faptul că „doar oameni suntem!“, ci mândria demnă şi tonică: „suntem oameni!“, deci nu este totul permis. Omenia – ca mod de a preţui şi întâmpina fiinţa umană – îşi are originea în mediile arhaice săteşti, în care, pe mari distanţe istorice, nu se produc mutaţii fundamentale, ritmul evoluţiei şi ocupaţiilor este lent, prezentul fiind o reeditare a trecutului, iar viitorul direct previzibil prin prezent. Tradiţia are putere de înrâurire a oamenilor, oferind scheme de conduită, reacţii, mentalităţi, repere şi justificări valorice. Generaţiile se înscriu neproblematic în vechile obiceiuri, fără înnoiri care să dezorganizeze utilajul spiritual câştigat, dar cu certe iniţiative creatoare care îl îmbogăţesc şi decantează. Continuitatea produce un câmp valoric aşezat: acţionând ca factor de filtrare, înlătură impurităţile, finisează discret jaloane umaniste de adâncime în care se exprimă nesistematic o întreagă filosofare asupra rosturilor omului în lume. În acest spaţiu social, relaţiile sunt directe, stabile, cu o dinamică redusă şi polarităţi valorice neechivoce. Contactul cu natura – nemijlocit. Aceste caracteristici ale realităţii umane predispun la calm, lirism, implicare afectivă, cultivă sentimentul siguranţei între oameni, stabilitatea ethosului, disponibilitatea de a sări în ajutor. Gama fondului interior este largă: de la naiva încredere în oameni (*„omul este ca oaia, lesne se ia după altul“*) la şiretenia sfătoasă care nu atentează la preţuirea omului (căci *„şiret pe şiret cunoaşte“*). Fiinţa umană îmbină robusteţea cu fragilitatea (*„omul este mai slab ca o floare şi mai tare ca o piatră“*, *„mai tare ca fierul şi slab ca oul“*) – ceea ce justifică seninătatea lirică, modestia, lipsa de stridenţă, îngăduinţa (nu toleranţa!), naturaleţea cu forţă de convingere, promptitudinea tonică. Prudenţa vine din cumpătare, tact, şi nu înseamnă suspiciune. Generozitatea este firească, nu filantropică. Atitudinea emană prospeţime, nu calcul rece. Datoria morală este lăuntrică, nu imitare a unei obligaţii. Respectul celuilalt este imbold personal, nu etichetă convenţională. Obiceiul – rezistent la noutăţile improvizate – normează raporturile morale, având autoritate şi solicitând respectarea întocmai. În practică este asimilat, nefiind tratat ca „sarcină“ şi obligaţie exterioară. Spontaneitatea se rafinează în forme rituale, clădind pitorescul tipurilor umane. Unitatea de viziune asupra vieţii este pătrunsă de acurateţea cutumei.

Față de imperativele morale intransingente care obligă la îndeplinirea datoriei, constrângerea morală a omeniei este doar o recomandare blândă. Aşa cum observă C.Noica, cuplul *„se cade"* – *„nu se cade"* nu are un sens normativ explicit:

> *„E o simplă investire să faci aşa, începând cu trecerea de la ce ți se cade, ce îşi revine din afară ca parte, aşadar ce ți se cuvine, la ce-ți şade bine, ce ți se potriveşte, ce-ți revine dinăuntrul tău, până la ce-ți este dat să faci, adică ce trebuie, ce nu poți să nu faci. „Se cade" sfârşeşte, aşadar, şi el la datorie". [7]* În acelaşi sens, N.Iorga apreciază că noțiunile de *„frumos şi urât sunt elemente de pedagogie populară"*, întrucât *„sunt lucruri pe care nu le interzice nici un regulament, care nu pot atrage nici o pedeapsă, pentru care conştiința publică n-ar găsi nici o condamnare şi, cu toate acestea, lucrurile care sunt astfel îngăduite nu se fac. Nu se fac pentru ce? pentru că nu sunt frumoase". [8]*

Tradiția omeniei – în ce priveşte mentalitățile şi semnificațiile – poate supraviețui doar în măsura în care oamenii sunt receptivi şi la dimensiunea ei sensibilă, revigorând-o în conduite, stiluri de gândire şi participare afectivă. Trăsăturile definitorii ale civilizației contemporane (viteza, ca dimensiune existențială; concurența; progresul tehnic; inovația continuă în toate sferele de activitate; urbanizarea excesivă ş.a.m.d.) remodelează facultățile umane de valorizare, percepere şi pricepere a lumii şi vieții. Randamentul tehnologic şi eficiența economică, de pildă, sunt imitate, adesea, de cei care exteriorizează mentalități îngust-practiciste şi reacții morale condiționate de strictul avantaj pe care îl procură. Este, aici, iluzia că *„sensul vieții trebuie căutat şi găsit în argumentarea nesfârşită a confortului fizic şi în multiplicarea crescândă a trebuințelor economice"*. [9] Ritmul trepidant şi irațonalul multor evenimente explică (dar nu justifică!) goana după agreabil, gustul pentru valori perisabile. Mediul urban, pe un asemenea fond, cuprinde relații multiple, fluctuante, accidentale, grăbite etc. şi, în afara colectivului de muncă şi a cercului de prieteni, bazate pe anonimat. Unitatea morală a individualității se dezagregă prin suprapunerea şi interferența variatelor planuri de formare, informare şi deformare morală. Această complexitate a vieții atrage după sine mobilitatea, senzația de viteză, lipsa răgazului afectiv în relațiile fără urmări, gesturi morale dictate de avantaje proprii şi etichete. Acestea sunt doar câteva situații care fac problematic destinul omeniei, căci, în locul plenitudinii interioare, se poate instala confortul sufletesc. Este actuală remarca lui D.D.Roşca:

> *„cu gândul la folosul eventual, inteligența cea mai lucidă se strâmtează"; [10] viața interioară dincolo de util, idealurile morale apar, în asemenea optici, drept „încurcă-lume şi deplorabile strică-socoteală". [11]*

 **Succesul** este o validare explicită, prețuirea acordată acelor idei, creații, fapte ş.a.m.d. care sunt performanțe în raport cu sfera disponibilităților valorice ale colectivității. Aşa cum precizează Mihai Ralea,

> *„succesul este o apreciere favorabilă, pozitivă, o aprobare întotdeauna; deci el presupune un anumit discernământ, o anumită aşezare într-o ierarhie axiologică, adică o anumită ierarhie de valori"*, fiind, *„un fenomen social obiectiv şi nu un fenomen personal psihologic". [12]*

Există un succes discret, ce se reduce, de cele mai multe ori, la recunoaşterea competenței şi seriozității pe care cineva le dovedeşte în profesie sau în chestiuni precise care țin de aceasta, dar există şi un succes zgomotos, în care meritele sunt întâmpinate cu entuziasm şi stări patetice colective. Nu introducem nici un fel de ierahie între cele două tipuri. Ambele pot fi adânci, consistente, sau de suprafață. Calitatea este dată de performanța apreciată şi de consecințele social-umane pe care le are. În cazul succesului, ar trebui, desigur, să conteze numai meritele. Însă, de obicei, încrederea investită de oamenii în valoarea cuiva este secondată de prestigiu, onoruri, popularitate şi alte efecte ce țin de psihologia colectivă. Judecata de valoare inerentă succesului proiectează, la scara colectivității, o nevoie de mitizare a valorilor ce-i sunt proprii şi a puterii de creație pe care o are înmagazinată în membrii săi. Individul merituos este, poate, doar un pretext fericit pentru ca societatea să-şi sărbătorească idealurile şi forța culturală. Opinia

publică îşi legitimează, astfel, dorința de siguranță valorică şi civilizatorie, găseşte argumente optimiste pentru traiectoria istorică asumată. În acelaşi timp, este activă şi curiozitatea publică: persoana în cauză este admirată, iscodită în biografie, idealizată, consultată în alte chestiuni decât cele în care este pricepută, încep să i se atribuie replici, anecdote şi să i se imite gesturi exemplare, este lăudată, curtată ş.a.m.d., astfel încât alunecă spre stări defectuoase.

> *„Opinia publică* – notează T.Vianu – *nu îngăduie o imagine diferită de aceea pe care şi-a făcut-o odată despre semenul sărbătorit. Orice încercare de a varia este neînțeleasă şi respinsă. Succesul are impenetrabilitatea obiectelor solide".*

Dincolo de valorizare, opinia colectivă manifestă şi o nevoie de spectacol, o predispoziție spre facilitate, îmbinând seriozitatea cu gustul pentru divertisment şi agreabil. Drept urmare, succesul este obținut mai lesne atunci când, prin coeficient de originalitate şi profil concret, persoana umană încarnează, pe lângă performanțe în direcția valorilor, şi o serie de atribute aşteptate sau acceptabile, amănunte şi curiozități colaterale valoric plăcute colectivității. Afecțiunea publică şi imaginea creată de imaginarul colectiv au putere de sugestie asupra individualității, aşa încât

> *„individul vrea să mențină imaginea care s-a format despre el în opinia publică. De statornicia acestor imagini atârnă durata influenței lui. Sforțările individului de a nu o altera cumva prin fapta sa dau naştere pozei". [13]*

Masca nu este totdeauna o falsificare de caracter. Fiecare om, în anumite situații, caută să se controleze în gestică, tonalitate verbală, mimică, stări afective, ascunzându-şi slăbiciunile şi defectele, adoptând măşti care îl protejează. Simulările de acest tip anihilează sau atenuează efectele nocive, dureroase, tulburătoare sau deranjante ale unor stimuli, ocrotind echilibrul interior. Ele modelează şi remodelează sensibilitatea morală. Nu de puține ori sunt acele nimicuri pline de importanță care facilitează succesul. Însă, dincolo de acest prag, moralitatea măştii trebuie pusă la îndoială, mai ales când deghizarea nu are intenții ocrotitoare, ci este o deprindere eficientă menită să asigure atingerea unor scopuri egoiste, a profitului personal, prin manipularea celorlalți. Intrat în pielea unui personaj, individul impune o distanță artificială între el şi mediu, vrea să impresioneze şi, prin stridență, atrage atenția. Contagiunea psihologică îi poate difuza popularitatea până la proporțiile succesului, împlinindu-se o nedorită şi neavenită simulare colectivă a judecății de valoare. Însă meritele nu pot fi suplinite prin nimic, nici deghizate la nesfârşit. Adevăratul prestigiu nu este decât meritul înzestrat cu dimensiuni sociale de către semeni, meritul devenit prilej de admirație şi mândrie publică. De aceea, „succesul adevărat nu se poate obține fără ascetism" – spune Ralea.

> *„Cei care vor să ajungă trebuie să ştie să renunțe. Cine nu poate sacrifica o plăcere imediată, cine vinde o situație viitoare strălucită, dar problematică, pentru că are nerăbdarea de a avea imediat o plăcere, acela nu va realiza nimic din aspirațiile sale...Pofta de viață imediată nu este psihologia ambițioşilor". [14]*

Dorința succesului se împleteşte cu fuga de banalitate şi anonimat. Se uită, însă, prea des că există o banalitate cotidiană care nu umileşte, ci edifică plenitudinea unei vieți, chiar dacă succesul său nu poate fi decât sobru.

☞ **Problema fericirii** este de competența moralei, întrucât depinde de calitatea morală a scopurilor şi mijloacelor care întemeiază manifestările omului, precum şi de calificarea morală a consecințelor – imediate sau îndepărtate – care însoțesc actele acestuia. Ea a fost considerată scop al vieții (eudemonismul), fiind identificată în căutarea plăcerii (hedonismul), în starea de linişte interioară (ataraxia) obținută fie prin autodisciplinarea dorințelor (stoicismul), fie prin practicarea virtuților (Platon, Aristotel ş.a.). La nivelul conştiinței comune, este evident că făptura umană îşi judecă viața, momentele acesteia şi faptele după repere şi ecuații sufleteşti unice. Însă nu ne putem mulțumi cu afirmația banală că „fiecare este fericit în felul lui", căci

există o fericire bună şi o fericire rea. Există idei despre fericire deschise spre binele public, dar şi fericiri egoiste, unele din acestea trăgându-şi seva din nefericirea altora. Există ţeluri umaniste înalte, dar şi tentații josnice. Ele nu sunt interşanjabile, nici echivalente valoric. Există nefericiri mărețe şi fericiri lamentabile. Prin tensiune şi conținut omenesc, primele sunt cu adevărat semnificative. Căci, spune Augustin (Aurelius Augustinus),

„este o nenorocire mai mică să nu obții ceea ce vrei, decât să vrei şi să obții ceea ce nu se cuvine“. [15]

☞ Fericirea este înțeleasă, de obicei, ca ***exces de speranță***: se anticipă imaginativ trăirea satisfacțiilor maxime legate de persoana proprie, dorindu-se ca – în condiții de siguranță – sfera înclinațiilor să capete rezolvări optime pe o durată cât mai mare posibil. Se ascunde în acest proiect al fericirii un pact sentimental al insului uman cu sine însuşi: se doreşte anularea tuturor piedicilor posibile – ştiut fiind că omul este temător sau irascibil față de tot ceea ce nu convine, tulbură echilibrul, împiedică sau amenință – şi existența împrejurărilor prielnice, norocoase; în acelaşi timp, se doreşte starea în care aşteptările sale în fața vieții îi sunt satisfăcute la limita maximă. Conținuturile acestui exces de speranță rămân, oricum, suficient de imprecise şi eterogene; conturul lor nu poate fi precizat decât pe măsură ce experiențele de viață obligă la realism, discernământ şi selecție, însă multe din renunțări, nu se datorează numaidecât lucidității, ci provin din prudența egoistă sau teama de suferințe. De aceea, pentru a valoriza fericirea, este nevoie de o schimbare de optică: să fie văzută ca satisfacție valorică.

☞ Întrucât nu putem face din simple stări psihologice (sentimente, dorințe, capricii, înclinații, temeri, instincte ş.a.) etaloane de conduită morală, fericirea autentică presupune disciplinarea moral-valorică a vieții şi, în consecință, depinde de actualizarea proiectelor prin inițiativă şi trudă. Idealul de viață funcționează sub forma unui raționament ipotetic („dacă...“, „atunci...“). Fericirile iluzorii omit datele reale ale problemei, idealizează şi ipostazează dorințe lipsite de măsură, oferind, astfel, voinței ţeluri fictive. Ca trăire, fericirea presupune ***„punerea între paranteze“***: izolarea pretextului real care provoacă mulțumirea, lipsa de interes pentru aspectele stânjenitoare, anularea spiritului critic pentru ca afectele să se intensifice prin fixarea exclusivă a interesului pe conținuturile convenabile. Aşadar, starea psihologică de fericire nu este produsă spontan de către motivul (sau momentul) ce ne satisface, ci ține de aptitudinea personală de a fi fericit, de capacitatea de a ignora bogăția realității, temporalitatea şi varietatea propriilor trebuințe. Întrucât se simte că aceste suspendări sunt provizorii, starea de fericire cuprinde fascinații şi tentații uşor temătoare. Presiunea realității arată că mult mai importantă decât căutarea fericirii, decât provocarea, cu orice preț, a acestei stări psihologice rămâne preocuparea de a înlătura sursele nefericirii proprii şi spectacolul nefericirii semenilor – ceea ce presupune forță morală şi conştiința faptului că nu tot ceea ce ne-ar putea bucura merită să fie obiect al pasiunii.

☞ *„O fericire continuă – precizează Friedrich Schiller – devine o piedică pentru virtute. Numesc fericit pe cel care, pentru a gusta plăcerile şi bucuriile, nu este constrâns să facă nedreptăți, iar pentru a acționa just nu este constrâns să îndure nici suferință şi nici lipsuri“. [16]*

Înclinația excesivă spre fericire ocoleşte cu suplețe imboldurile datoriei morale, sau le mimează convingător, deoarece este mai puternic impulsul de a valorifica situațiile ispititoare, de a ceda când se iveşte prilejul satisfacerii unor dorințe, plăceri, capricii, tentații şi scopuri mai mult sau mai puțin îndoielnice. Iubirea exagerată de sine poate îmbrăca, însă, şi forme mult mai perverse în mobilizarea voinței: lipsa de scrupule, producerea răului cu bună ştiință. De aceea, morala nu-şi propune să dea sfaturi asupra modului în care putem să ne procurăm fericirea, ci formulează

acele exigenţe pe care le dovedeşte fericirea demnă, autentică, arătând ***„cum devenim vrednici de fericire“*** (I.Kant). Aşa cum precizează A.Camus,

> *„dacă nu căutăm fericirea, sfârşim în facilitate. Dacă nu cultivăm decât nefericirea, sfârşim prin a ne complace în ea. În amândouă cazurile, o devalorizare“. [17]*

Pentru a evita asemenea polarizări exclusive deduse, în ultimă instanţă, din predispoziţii şi sentimente, trebuie acceptată ideea că fericirea nu poate fi ţel care angajează voinţa, nu poate avea calitatea de scop suprem al actelor vieţii, deci nu este o valoare intenţionată expres, ci *„mulţumirea durabilă a voinţei prin îndeplinirea dorinţelor şi realizarea scopurilor“* [18] valide moral.

☞ **Sensul vieţii.** Când privim viaţa din punctul de vedere al sensului, vizăm faptul că ea nu este, pentru om, simplă succesiune de proiecte, dorinţe, acţiuni, rezultate, căutări şi eşecuri, ci are o anumită cursivitate, orientare şi unitate valorică.

> *„Cine caută sensul vieţii* – arată Tadeusz Kotarbinski – *este preocupat ca acţiunile lui să nu fie lipsite de scop, ba, mai precis, ca activitatea lui să nu se epuizeze în acţiuni fără importanţă, ci să se poată legitima prin adecvarea la un ţel demn de a i se sacrifica eforturile cele mai intense“. [19]* Erich Fromm apreciază că *„devotamentul manifestat de om faţă de o cauză, de o idee sau de o putere transcendentă este expresia unei nevoi de completitudine în procesul vieţii“, concretizându-se în „cadre de orientare şi de devoţiune“. [20]*

Sensul existenţei personale exprimă dorinţa de a conferi vieţii în ansamblu un înţeles, un rost, o raţionalitate, fiind atitudinea prin care omul tratează viaţa ca valoare (*„nu trăiesc oricât, de aceea, viaţa, ca proces biologic, este pentru mine o valoare“*) şi afirmă prin ea valori (*„nu trăiesc oricât, de aceea nu pot trăi oricum“*), în funcţie de care justifică şi apreciază toate actele intreprinse. Aşadar, sensul vieţii se referă la capacitatea individului de a-şi trăi viaţa în chip uman, de a-i da semnificaţii pe care ea – ca proces biologic – nu le are.

Opţiunea pentru o anumită grilă valorică, faţă de care individualitatea umană simte un ataşament afectiv, capătă contur prin idealul de viaţă. Numai astfel valorile sunt propuse spre realizare, sunt gândite în termenii acţiunii, nefiind simple repere şi criterii apreciative, ci imperative, norme pentru tot ceea ce face şi speră persoana respectivă, elementele unei maniere unice de a fi. Idealul prin care dorim să conferim sens propriei vieţi este, de fapt, scopul global al iniţiativelor şi eforturilor cotidiene. De el ne apropiem asimptotic. Dirijarea relativ sistematică a conduitei, actelor şi acţiunilor, organizarea „clipei“ după jaloane care trec dincolo de ea determină ca viaţa personală să nu fie doar totalizare sumativă a experienţei, ci totalitate omogenă, traiectorie modelată în timp din perspectiva unui ţel suprem. De aceea, viaţa cu sens este viaţa trăită – ca totalitate, nu în mod necesar şi în toate amănuntele sale – ca valoare. Cu alte cuvinte, proiecţia în viitor – după un sistem de valori şi o anumită viziune asupra lumii – trasează direcţiile acţiunilor, scopurilor, atitudinilor cotidiene, armonizează experienţele de viaţă şi le dă o raţiune de a fi, iar omul, pe măsură ce se apropie tendenţial de model, are satisfacţia împlinirii personale. *„Viaţa* – în opinia lui Erich Fromm – *nu are alt sens decât acela pe care i-l conferă fiecare, dezvoltându-şi posibilităţile, trăind într-un mod productiv“*, [21] creator, nu vegetativ. La fel de evident este, însă, şi faptul că sensul nu este o însuşire a omului ca fiinţă naturală, ci o calitate socială. Sensul existenţei umane este instituit de om prin acţiunea însuşirilor sale psiho-sociale, are o geneză la nivel istoric şi individual, se manifestă totdeauna într-un context socio-economic şi cultural concret.

Sistemul valorilor colective condiţionează forme specifice de individualitate. În condiţii istorice determinate, sensul are caracteristicile obiectivităţii: sistemul de valori, norme, obiceiuri orientează acţiunile şi dezvoltarea la nivel social global, iar individul este format şi se formează

el însuşi pe sine în aceste cadre valorice. Scopul vieții nu este însă prestabilit; stă la îndemâna fiecăruia ca să aibă şi să manifeste preferință pentru un model sau altul de viață. Sub acest aspect, revelatoare sunt procesele de interiorizare a valorilor, de motivare personală a sensului vieții şi de exercitare a capacității proprii de rezistență în fața istoriei. Unii oameni se integrează în viață socială fără a gândi profund asupra semnificației pe care o dau vieții lor valorile pe care le acceptă. Este, însă, depăşit stadiul unor simple reacții psihologice spontane față de mediu atunci când urmează o interiorizare critică a valorilor ce stau la temelia culturii şi civilizației în respectiva societate, trăindu-le ca pe o problemă personală (când se aderă la respectivul sistem de valori) sau ca pe o contradicție (atunci când valorile se opun altor valori). Rezultă, astfel, cristalizarea unei atitudini personale (de acceptare sau respingere a valorilor pe care colectivitatea le propune şi/sau impune membrilor săi) şi necesitatea interioară de a avea un ideal prin care se legitimează rostul social-uman al propriei vieți.



Desigur, pentru a percepe viața ca având un sens, pare suficient ca cineva să aibă stări de mulțumire şi fericire, sentimentul împlinirii în ceea ce face. Dar sensul autentic este un fenomen etico-social, cu ***o dublă motivare: psihologică şi socială***. Prin urmare, sunt demne de prețuit şi imperios de asumat țelurile care afirmă omul ca valoare, sunt folositoare vieții în comun, sunt pătrunse de grija şi respectul față de umanitate. Sensul vieții depinde, fără îndoială, de modul în care optăm pentru un model de viață, de împrejurările istorice, dar şi de capacitatea de reacție în fața proceselor istorico-sociale. Înțelegem prin această că asupra felului în care fiecare om trăieşte viața îşi pune amprenta climatul material şi spiritual, mediile umane, aptitudinile proprii dovedite, aspirațiile ce pot fi finalizate, atitudinea adoptată în fața vieții, măsura în care idealurile sunt clare şi pot fi urmate cu mijloace la îndemână ş.a.m.d. Puterea de reacție personală în fața mersului istoric se concretizează, în primul rând, în alegerea idealului de viață, dincolo de jocul nefast al conjuncturilor, şi, în al doilea rând, prin apropierea vieții efective de acest ideal. Când există consens între viziunea individuală asupra vieții şi valorile unei culturi, se poate spune că, în principiu, izbutirea în viață depinde în mare măsură de mobilizarea capacităților, energiei, seriozității. Dar între modul propriu unui individ de a vedea viața şi idealurile grupului sau societății se poate produce un conflict axiologic. Acesta constă în lipsa de acord asupra alegerii şi experienței sensului vieții. Sunt posibile câteva tipuri de situații: 1) Uneori, unii oameni optează pentru false valori, practicând atitudini individualiste, egoiste, îndoielnice sub raport moral, pe care le opun celor promovate de societate. Asemenea proiecte subiectiviste intră în contradicție cu imperativele conviețuirii, fiind lipsite de ideal moral şi responsabilitate. 2) Când opțiunile contravin sistemului valoric-social, dar nu au justificare strict personală, ci apără anumite interese generale, ele au însemnătate istorică. Însă, eficacitatea acestor luări de poziție depăşeşte puterile unui om, fiind necesară replica unor forțe colective. 3) Conflictul axiologic este difuz, când sunt respinse anumite valori sociale, iar această reacție, deşi se întemeiază pe realități evidente, nu reuşeşte să opună alte semnificații viabile, deci nu oferă alternative realiste, ci doar gesturi de nemulțumire, atitudini nihiliste, stări de apatie sau dezorientare.

Opțiunile şi deciziile valorice se recunosc în stiluri de viață, având rosturi imperative şi reglatorii în raport cu acțiuni, atitudini, deliberări şi comportamente zilnice. De aceea, reprezentarea anticipată a ceea ce vrem să fim (sensul dorit şi asumat al vieții) are forță practică. Asumarea modelului presupune postularea preferințelor pentru anumite scopuri precise, care, de fapt, sunt rezultatul alegerii printr-un apel continuu la criterii şi estimări. Alături de convingerea că viața (dacă se încadrează în aşteptările noastre) are un sens, se evidențiază (în practica vieții) arta de a urmări actualizarea țelului suprem în contact cu realitățile nemijlocite (naturale, socio-culturale,

stări bio-psihice), complexe şi dinamice. Sensul real al vieții este raportul dintre ceea ce facem, rezultatele certe ale activității noastre şi, pe de altă parte, ceea ce ne-am propus să fim şi să realizăm. Dacă viața, într-o etapă a sa, datorită acțiunilor reuşite, se încadrează din punct de vedere valoric în proiecția ideală, putem spune că ea realizează sensul şi este trăită cu satisfacție. Fericirea este tocmai acest efect mulțumitor pe care îl are în subiectivitate concordanța momentană a succesului actelor noastre cotidiene cu valorile propuse spre realizare. Sigur, ea are o inevitabilă doză de relativitate psihologică, întrucât, alături de argumentele evidente oferite de şi prin acțiuni perseverente, intră în ecuație înclinații şi predispoziții apreciative strict personale (evaluarea rezultatelor, exigența față de sine, nivelul aspirațiilor, dorințele imediate, starea bio-psihică ş.a.).

Implicit sau explicit, a urmări un sens al vieții echivalează cu aşezarea la temelia existenței noastre a unei concepții despre lume şi om, a-ți împlini demn calitatea de ființă omenească. Angajarea morală ne deschide spre ceilalți, formează nevoia de aproapele cu care conviețuim, trezeşte şi fortifică solidaritatea, conştiința valorii inestimabile a umanității din om. Acele idealuri care nu sunt puse în slujba celorlalți devin sărace şi egoiste. Dimensiunea morală a sensului vieții – în afara căreia nici nu există, de fapt, autenticitate – trebuie să fie prezentă şi îndeplinită exemplar în fiecare acțiune cotidiană, atât prin scopurile imediat alese, cât şi prin mijloacele folosite pentru actualizarea lor. Dacă cele mai multe laturi ale idealului sunt cucerite procesual, din aproape în aproape, prin acte succesive şi prin cumularea rezultatelor pozitive, practica morală este cea care poate armoniza – nemijlocit, de fiecare dată – momentele vieții, începând de la cele mai semnificative la simplele eveniment curente. Tensiunile sufleteşti – provenite din opoziția clipă-viitor, prezent-ideal, speranțe valorice – realizarea/înfăptuirea valorilor, precum şi din recunoaşterea precarităților ce însoțesc ființa omenească prin lume – nu sunt anulate, nici soluționate, ci capătă o structurare valorică în care primează coerența morală a vieții şi tâlcul umanist al gesturilor exemplare. De aceea, eforturile de individualizare capătă sens numai în raport cu semnificații, repere, criterii şi motivații valorice, iar – dintre acestea – cele morale feresc omul de iluzii şi de suficiență sufletească, îndemnându-l spre construirea sensurilor, trecătoare, desigur, dar demne, întrucât stimulează autorealizarea, împlinirea de sine şi continua autodepăşire. Sensul vieții constă în acel set de ipoteze valorice prin care omul produce un rost trecerii sale prin lume cu viață cu tot, re-semnificându-şi limitele constitutive ale omenescului şi propria sa finitudine. Insul – aflat mereu sub semnul provizoriului – îşi inventează propria sa umanitate, experimentându-şi viața între sârguința de a fi şi nesăbuința de a fi.

☞ **Principii etice în era ştiinței.** Tematizările anterioare fac parte din sfera preocupărilor perene ale filosofiei morale. Soluțiile prezente în discursurile actuale asupra moralei sunt problematice; excesele spiritului analitic şi teoretizator se îndepărtează de nevoile realităților socio-cultural de a fi legitimate valoric, fiind sensibil atrofiată capacitatea eticii de a oferi soluții axiologice la întrebările omului contemporan. Fără îndoială, etica trebuie înțeleasă ca *„metamorală şi doctrină întemeietoare care formulează principii"* [22] – adică acele propoziții de bază care fac posibilă şi legitimează ordinea valorică a acțiunilor individuale şi colective, prefigurând sfera posibilă a comportamentelor şi actelor valide din punct de vedere moral. Însă, această finalitate este deseori pusă în umbră de reflecții sterile privind condițiile de fundare a eticii însăşi, sau de analize prin care sunt de-construite reguli de conduită pentru a li se pune sub semnul întrebării temeiurile. Pe de altă parte, se afirmă un pluralism al eticii aplicate – de la afaceri la mass-media ş.a.m.d. – care sfârşesc, de fapt, în simple deontologii, lipsite tocmai de reflexivitatea întemeietoare. Acest sfârşit de secol este serios marcat de angoase existențiale

structurate de fragilitatea şi/sau absența sensurilor; erodarea orizonturilor simbolice tradiționale şi universalizarea mentalității pragmatice, discreditarea idealurilor suprasensibile cu temei metafizic şi îndoiala axiologică ce însoțeşte consecințele ireversibile pentru umanitate ale tehnologiilor, prăbuşirea marilor ideologii, utopii şi discursuri globalizante sunt indicii ale unui ***vid etic*** – însoțit de criza fundamentelor şi de expansiunea unui individualism deprimant. Narcisismul, libertinajul, hedonismul definesc o criză de identitate şi jalonează căutarea de sine a insului. Imperativele morale suportă o metamorfoză prin care tind să înlocuiască simplul conformism cu asumările interiorizate.

Individuația – prin chiar natura sa – implică dezechilibre şi secvențe de criză între exigențele socializării şi, pe de altă parte, refuzul masificării. De aceea, trecerea la o societatea post-moralistă (de fapt, post-moralizatoare) angajează o re-elaborare a chiar motivației şi criteriilor moralității.

> *„După epoca glorificării emfatice a obligației morale rigoriste* – observă Gilles Lipovetsky –*, a venit epoca în care această obligație se eufemizează şi-şi pierde orice credibilitate „. „Etica nedureroasă a noilor tipuri democratice“* sugerează noi tipuri de angajare a insului în spațiul socio-cultural. *„Aşa cum societățile moderne au distrus emblemele ostentative ale puterii politice, la fel au anihilat şi poruncile răsunătoare ale moralei. Cultura datoriei bazată pe sacrificiu a murit şi au intrat în perioada postmoralistă a democrațiilor“.* Etica nu mai implică, deci, datoria în sensul tradițional – la limită, Kantian – al termenului: *„dorim reguli juste şi echilibrate, nu reguli care ne impun să renunțăm la noi înşine; vrem reglementări şi nu predici, „înțelepți“ şi nu moralişti puritani; invocăm responsabilitatea şi nu obligația de a ne închina toată viața aproapelui sau națiunii“.* Eroziunea moralelor datoriei – cu temeiuri laice sau religioase – desemnează *„epoca în care datoria este edulcorată şi anemiată, în care ideea sacrificului eului şi-a pierdut din punct de vedere social legitimitatea, în care morala nu mai pretinde să te dedici unui scop superior ție, în care drepturile subiective domină prescripțiile imperative, în care lecțiile de morală sunt însoțite de spoturi publicitare ce exaltă viața mai confortabilă, de soarele vacanței şi de divertismentul mediatic“ [23]*

Această răsturnare a valorilor pare, în mare parte, să propună cultivarea egocentrică şi pragmatică a fericirii. Vom urmări această tendință a epocii contemporane aşa cum este abordată şi soluționată în bioetică, în sinteza teoretică a lui Robert Misrahi şi în eticile responsabilității (re-actualizate în modelul intercomprehensiunii comunicaționale de tip K-O.Apel şi J.Habermas, sau, mult mai explicit, în discursul lui Hans Jonas).

 **Bioetica.** În opinia curentă – dar nu numai – morala este receptată negativ: ca discurs moralizator sau ca apropiere (de om şi viață) cu iz tradițional, închisă, osificată în reguli, eventual cu întemeiere religioasă. Etica sugerează o detaşare (sau numai distanțare) reflexivă. Deontologia trimite la reguli practice şi obligații concrete ce disciplinează sever, cvasi-juridic, relațiile şi munca în corporația profesională. Termenul „bio-medical“ – ataşat celui de „etică“ – admite două linii de sens, în funcție de accentul pus pe „bio“ sau pe „medical“. Bio-etica se constituie ca modalitate originală de cercetare şi însuşire dintr-un punct de vedere moral – deopotrivă interdisciplinar, prospectiv, global şi sistematic – a realității bio-medicale.

> *„Bioetica* – menționează Guy Durand – *este studiul interdisciplinar al ansamblului condițiilor care necesită o gestionare responsabilă a vieții umane (sau a persoanei omeneşti) în ambianța progreselor rapide şi complexe ale cunoaşterii şi ale tehnologiilor biomedicale“. [24]*

În măsura în care miza ultimă are implicații politice – întrucât societatea se confruntă cu propriul său viitor –, sunt inevitabile divergențele de opinii, confruntarea soluțiilor şi chiar limitarea libertăților; în consecință, bioetica se prezintă ca fiind *„căutarea soluțiilor la conflictele de valoare în universul intervenției bio-medicale“*, ceea ce implică recursul la stabilirea unei ierarhii a valorilor, legitimată printr-o viziune globală despre lume şi o concepție antropologică fundamentală. Marile direcții de dezvoltare mizează fie pe circumscrierea unor cadre de reflecție

şi cercetare interdisciplinară asupra consecinţelor umane ale progresului tehnico-medical fie pe constituirea unei metode de analiză a situaţiilor care implică dileme morale şi, deci, angajează decizii reale, fie pe deschiderea unor noi orizonturi de reflecţie şi cercetare normativă în spaţiul eticii propriu-zise, vizând *„să orienteze acţiunea, să amenajeze exerciţiul libertăţilor cetăţenilor, să influenţeze opţiunile societăţii"*. [25] O simplă enumerare tematică dezvăluie gravitatea problemelor de care etica nu numai că nu mai poate face abstracţie, dar trebuie să şi le asume: euthanasia, încăpăţânarea terapeutică, reanimarea, sinceritatea faţă de bolnav, dreptul la moarte, avortul, diagnosticul prenatal, asistenţa genetică, euthanasia fătului, sterilizarea handicapaţilor, eugenismul; experimentarea pe fiinţe umane, pe embrion; inseminarea artificială, fecundarea artificală, banca de spermă, pruncul – (în) – eprubetă; manipularea genetică; sinuciderea, asistenţa la sinucidere; grefa de inimă, rinichi etc.; transsexualitatea; alocarea de resurse limitate, politica de sănătate; contracepţia; creşterea demografică şi controlul său; cercetarea şi dezvoltarea armamentelor biologice şi chimice, războiul; tortura; teama de moarte; poluarea. [26]

☞ **Temeiuri valorice în bioetică.** Pentru a stăpâni valoric reflecţia asupra faptelor, bio-etica porneşte de la două principii de bază: *„respectul vieţii şi respectul autodeterminării persoanei"*. [27] Acestea sunt deopotrivă imperative morale globale şi principii de drept; întemeierea lor este (şi poate fi) religioase, filosofică, politică, mitică ş.a.m.d. – într-un cuvânt, valorică. Guy Durand distinge trei niveluri de organizare a discursului etic: [28] Valori – care sunt de ordinul Binelui şi indică atributele Fiinţei (Existenţei). Principii – care dau marile orientări (globale, de viaţă şi acţiune), fixează atitudinile. Reguli – care determină acţiunea, integrează decizia. Bioetica îşi investeşte conţinuturile antropologice în această schemă astfel: ***Valori***: viaţa; caracterul sacru al vieţii; autonomia persoanei. ***Principii***: respectul vieţii; interdicţia de a ucide; autodeterminarea. ***Reguli***: exigenţa de a alege mijloacele potrivite; informarea bolnavului. Stratul reflexiv stabileşte opţiunile fundamentale la întrebări grave: ce este omul?; când începe viaţa omenească şi când se sfârşeşte; ce este persoana şi care este (în ce constă) sensul (rostul) său? Rezolvările morale propuse în sfera faptelor nemijlocite depind în mod hotărâtor de limpezirea opţiunilor valorice de bază (semnificaţiile) care prefigurează tipuri de angajare şi acţiunea (principii).

Fără îndoială, impulsul bioeticii este dat de o stare de fapt: corpul uman este deopotrivă obiectul şi victima scientismului medical; viaţa umană este medicalizată; tehnologiile biomedicale influenţează cursul natural al vieţii, modificând imaginile despre viaţă, bărbat, femeie, cuplu, suferinţă, moarte, ş.a., schimbând astfel şi semnificaţiile valorice. În opinia lui Jean François Malherbe, [29] decizia morală angajează trei componente de bază: *valorile*, respectiv ierarhiile simbolice şi atitudinile; *situaţiile problematice* concrete care solicită soluţii; *conştiinţa morală* – ca instanţă psiho-spirituală ce intenţionează realizarea valorilor în situaţia dată, adică armonizarea unor stări de fapt cu starea de drept. Neglijarea unui element în decizia morală conduce la pervertiri, perversiuni ale eticii. De pildă, morala de situaţii recomandă luarea deciziei în funcţie de dorinţele subiective proiectate asupra situaţiei; exigenţele libertăţii sunt hipertrofiate în detrimentul exigenţelor de solidaritate şi justiţie (care sunt instanţe valorice). Pe de altă parte, refugiul în tradiţie autoritarism sau, în lumea de azi, înlăturarea incertitudinilor prin invocarea ştiinţei anemiază planul moralităţii trăite ş.a.m.d.

☞ **Robert Misrahi** re-gândeşte problematica moralei în funcţie de angoasa generalizată din lumea contemporană: neliniştea vitală cu privire la viitor şi incertitudinea [a]grav[at]ă [şi] în termenii acţiunii. Într-o civilizaţie agitată şi confuză, subiectul actului moral nu mai poate fi conceput ca pură conştiinţă intelectuală şi ca reflexivitate a omului concret în împrejurările date. Misrahi [30] porneşte de la premisa că fiinţa umană este un subiect, iar acest subiect se afirmă

deopotrivă ca un corp-subiect şi conştiinţă; corpul subiectului este în acelaşi timp sistem bio-chimic (= organism) şi activitatea unitară (corp-subiect); organismul face posibil şi „produce" corpul-subiect care, la rândul său, face posibilă conştiinţa-subiect; deci, corpul se exprimă în, prin, şi se lasă exprimat de conştiinţă; această conştiinţă-subiect îşi dezvoltă activitatea semnificantă în universul socio-cultural, pe baza corpului-subiect – ce vorbeşte şi acţionează –, integrându-se într-o ordine simbolică a valorilor şi sensului.

> *„Fiinţa umană reală este un subiect integral şi unificat": [31]*

corp într-o primă instanţă, dar şi conştiinţă iniţiatoare de acte prin care produce semnificaţii şi valori. Dacă metoda cauzală este adecvată cunoaşterii corpului-organism, unitatea subiectului complet se dezvăluie prin metoda comprehensivă şi descriptivă. Mai mult: „*cunoaşterea sistematică a omului trebuie (...) să înceapă cu subiectul*" [32] care ni se prezintă simultan ca fiind o existenţă şi o reflecţie, o putere deopotrivă afectivă şi reflexivă (sau cognitivă) pentru care afirmarea dezirabilităţii este în acelaşi timp o afirmare a sensului. Pentru acest subiect concret, dorinţa este dătătoare de sens şi presupune conştiinţa de sine; biologicul este încapsulat preocupărilor de umanizare a propriei vieţi. Dinamismul creator al dorinţei depăşeşte energiile instinctuale prin inventarea unor scopuri şi valori, semnificaţii şi limbaje, situaţii, şi linii de forţă, vertebrând viaţa cu o intenţionalitate valorică. În acelaşi timp, subiectul trebuie să-şi asume contingenţa. „*Pe planul acţiunii umane, această contingenţă se numeşte libertate*" [33], fapt care implică problema practică a alegerii. Principii orientative pot fi desprinse din morală, deontologie şi etică.

 **Morala** are rostul de a determina valorile în funcţie de care sunt alese şi împlinite diferite acţiuni posibile, mobilizând viaţa interioară în sensul responsabilităţii. De aici rezultă şi ambiguitatea sa: proiectează idealuri exemplare, eşuând într-un idealism inutilizabil care alimentează indecizia acţiunii prin „mituri" mai mult sau mai puţin arbitrare.

> *„Idealismul moral de stil platonician sau creştin implică (...) un dublu dualism radical care opune nu numai lumea eternă şi perfectă a Ideilor şi a lui Dumnezeu lumii imperfecte, corupte şi muritoare a materiei şi a vieţii, ci mai opune sufletul pur şi nemuritor corpului impur şi pieritor". [34]*

În general, dogmatismul metafizic în chestiuni de morală nu este numai o justificare amăgitoare a unor programe de acţiuni deduse în mod arbitrar, ci este, prin consecinţe, o întemeiere a arbitrarului însuşi în postura de autoritarism moral sau politic. Trebuie observat, că, de pildă, nu întâmplător doctrina kantiană abordează problema calităţii morale a unei acţiuni în termeni formali, vizând doar planul intenţiilor – respectul pentru legea morală, impulsul de a acţiona din datorie, şi nu doar conform datoriei –, ceea ce implică excluderea oricăror motive concrete, înclinaţii sau interese. Desigur, prin universalitatea imperativului categoric Kant surprinde

> *„modelul ideal al oricărei morale şi definiţia esenţială a ceea ce orice morală, cu mai multă sau mai puţină perfecţie şi rigoare, se străduieşte cel puţin să realizeze în parte", [35]*

însă, prin aceasta, nu este suprimată imposibilitatea în fapt şi irealismul. De aceea, morala kantiană este calificată de J.Lacan, drept un sadism; în general, moralele datoriei sunt imposibil de urmat tocmai pentru că sunt contradictorii şi dispreţuiesc concreteţea subiectului.

 **Deontologiile**, pe de altă parte, încearcă să înlocuiască moralismul abstract, ambiguu şi contradictoriu prin indicarea a ceea ce trebuie efectiv făcut; ele codifică paleta conduitelor admisibile într-o sferă de activitate umană (afaceri, medicină, publicitate, contracte ş.a.m.d.), circumscriind sfera legitimă a responsabilităţilor ataşate unei profesiuni, însă tocmai de aceea nu pot oferi principii de acţiune sau de justificare a unor alegeri efective atunci când situaţiile deschid posibilităţi multiple şi contradictorii. Deontologiile – notează Robert Misrahi – sunt

tautologice: codifică implicaţiile şi exigenţele unei profesii anume, însă aceste implicaţii şi exigenţe decurg nu dintr-o relaţie logică între profesia deja constituită şi acţiunile pe care le presupune, ci dintr-o concepţie (pre)determinată asupra respectivei profesiuni. Or nu există o esenţă prestabilită şi universal valabilă a unei profesiuni; stilul de practicare şi consecinţele decurg din anumite principii care asigură structurarea socio-culturală a unei meserii, iar aceste principii depăşesc puterile deontologiei; deci, exigenţele codificate deontologic trebuie ele însele întemeiate prin apel la registre reflexive mai cuprinzătoare.

☞ **Dorinţa şi sensul moral.** „*Vom numi etică cercetarea unui sistem de principii menite să orienteze acţiunea către accesul la plenitudinea sensului*"; reflecţia asupra temeiurilor acţiunii – ca sens, conţinut şi responsabilitate – este anterioară oricărui sistem de valori şi oricărei profesiuni; „*această anterioritate este garanţia caracterului său concret" [36]*; este vorba de mişcarea concretă a unui subiect care acţionează către obţinerea unui maximum de satisfacţie; spontaneitatea dorinţei devine, prin reflexivitate etică, fundamentul valid al acţiunilor concrete.

Ca sursă a acţiunii şi reţea de semnificaţii, dorinţa este contingentă în forma sa concretă; etica încearcă să-i surprindă implicaţiile; dacă, în nemijlocirea ei, dorinţa poate să conducă la fel de bine la bucurie ca şi la suferinţă, la nefericire ca şi la fericire, rostul eticii este de a propune un ţel şi de a defini mijloacele, opunând acţiunii spontane o reflexivitate care modifică radical desfăşurarea şi temeiurile. Sursa acestei reflexivităţi se află în experienţele de criză şi eşec, când preferinţele capricioase trebuie înlocuite cu ceea ce este preferabil – astfel spus, cu acele conţinuturi ce sunt adaptate intenţiei fundamentale a sensului. „Preferabilul nu este nicidecum un ideal abstract. El este efectiv constituit sub raport calitativ de către modurile de a trăi, şi prin conţinuturile de plăcere care sunt în mod clar gândibile şi practicabile". [37]

☞ **Sarcina eticii** ar fi aceea de a stabili „*condiţiile existenţei fericite*" [38]. R.Misrahi consideră „*pozitivitatea*" drept o primă condiţie ce se referă la consistenţa, permanenţa, semnificaţia reflectată şi autonomă a activităţilor; este vorba de acea dimensiune a actelor, tonului, atitudinilor sau conduitelor care zămislesc bucuria, satisfacţia, întrucât afirmă realitatea efectivă şi validitatea unei existenţe împăcată cu sine, mişcarea progresivă şi creatoare, stăpânită reflexiv, către conţinuturi ce produc plenitudinea vieţii. Un alt criteriu – *reciprocitatea* – este derivat din această pozitivitate; în măsura în care este evident că non-reprocitatea poate fi sursă de suferinţă şi de (auto)distrugere, se impune – nu atât din considerente morale, cât din nevoi vitale – refuzul egocentrismului şi afirmarea onestă a bucuriei în relaţie cu altul. „*Reciprocitatea desemnează deci echivalenţa pozitivă a două mişcări ale conştiinţei care uneşte doi subiecţi*"; [39] fie că este vorba de amiciţie sau cooperare, reciprocitatea împlineşte o afirmare existenţială concretă, implică specificitatea personală. De aici rezultă *singularitatea* – ca al treilea criteriu – fiinţelor şi situaţiilor. Prin meditaţia asupra celor trei caracteristici prin care poate fi evaluată acţiunea – pozitivitatea, reciprocitatea şi singularitatea –, etica se afirmă ca „*filosofie existenţială a bucuriei*", oferind „*matricea oricărui viitor şi originea oricărei îndrumări*" [40] în caz de ambiguitate a situaţiilor şi/sau acţiunilor. Această mediere reflexivă se mulează totdeauna pe scopuri şi împrejurări concrete, având, totodată, o semnificaţie generală.

> *„Nu profesiunile pot să producă morale, întrucât simplele deontologii sunt, aşa cum s-a văzut, tautologice, ci dincolo de profesiuni se desfăşoară o etică bazată pe structurile universale ale dorinţei şi reflecţiei. Astfel, etica fiecărei meserii nu este altceva în realitate decât forma în mod necesar singulară şi concretă pe care o ia etica existenţială în general, adică mişcarea reflectată către bucurie pe baza unei activităţi creatoare singulare". [41]*

În opinia lui Misrahi, bioetica nu poate fi decât una din aplicaţiile posibile ale acestei etici generale. Mai mult: pretenţia – mărturisită sau nu – de ştiinţificitate a bio-eticii este respinsă:

> *„este clar că ştiinţa nu poate să prescrie nici să propună norme pentru acţiune întrucât este în legătură cu „**faptele**" şi nu cu „**valorile**". Aceasta nu înseamnă că filosoful legiferează în timp ce cercetătorul ştiinţific constată. Aceasta semnifică faptul că filosoful, medicul şi biologul legiferează împreună, adică reflectează asupra acţiunii şi asupra orientării sale, şi că, astfel reflecţia pe care o pun în practică este etică şi filosofică, nu ştiinţifică". [42]* **Mai precis**: *„dacă filosoful se preocupă de existenţă ca atare (...), biologul şi medicul se ocupă de condiţiile organice ale acestei existenţe, adică de condiţiile organice ale emergenţei corpului-subiect, el însuşi condiţie a conştiinţei-subiect. Însă, dacă „viaţa" este în acelaşi timp fericită sau nenorocită, şi activitate energetică şi organică ce o fac posibilă, preocuparea ştiinţifică pentru viaţă trebuie să îmbrace un sens şi o valoare specifice: viaţa în sens strict este condiţia existenţei în sensul său deplin". [43]*

În consecinţă, umanismul bio-eticii trebuie să fie structurat de recunoaşterea omului ca subiect cu un legitim sentiment de sine, şi de un anume eudemonism – întrucât, apreciază Misrahi, suferinţa este prin definiţie un rău absolut.

Un asemenea proiect etic exprimă, de fapt, sensibilitatea de masă a epocii actuale, respingând interpretările doloriste care ni se par că, totuşi, au acces la alte registre – mai adânci, am spune – ale umanului. Această filosofie a conştiinţei (auto-)creatoare care să fie simultan existenţială şi eudemonistă pare să legitimeze, totuşi, un individualism îngust, captivat de confort sufletesc şi goana după agreabil, lipsit de receptivitate în faţa limitărilor constitutive ale omului, şi fobic la sursele de tragic. Credem că orizonturile reflexive ale disperării, angoasei, incertitudinii, morţii ş.a.m.d. pot întemeia un realism existenţial mult mai profund şi semnificativ decât claustrarea unilaterală într-o etică a satisfacţiei existenţiale. Disconfortul sufletesc şi reflexiv poate fi creator într-o mult mai mare măsură decât închiderea într-o fericire provizorie şi mioapă la evidenţele omenescului în cotidian. Etica lui Robert Misrahi justifică obişnuinţele şi aspiraţiile curente de acces democratic la mulţumiri de sine prin care viaţa pare a căpăta o plenitudine a sensului.

 **Posibilitatea unei etici a responsabilităţii solidare.** Karl-Otto Apel constată un paradox al epocii contemporane: pe de o parte, *„nevoia unei etici universale"* (de fapt, o macroetică, valabilă, în spaţiul limitat al planetei, pentru întreaga umanitate) şi, pe de altă parte, dificultăţile – chiar disperarea – de a întemeia o asemenea etică în termenii unei validităţi intersubiective de tip ştiinţific, în condiţiile în care *„predomină ideea scientistă a unei «obiectivităţi» ferite, în plan normativ, de orice normă sau de orice valoare"*[44]. Expansiunea planetară a civilizaţiei ştiinţifice şi tehnice exilează puterile moralei într-o microsferă (familia, cuplul, vecinătatea) în care nu mai pot fi controlate consecinţele ce vizează însuşi destinul umanităţii. Dintotdeauna h o m o f a b e r este caracterizat printr-o rupere de echilibru constitutivă între instrumentele de agresiune disponibile şi instinctele de inhibare cu funcţie analogă moralei, însă în lumea actuală disproporţiile pun în pericol însăşi existenţa umană prin ansamblul efectelor directe şi secundare ale civilizaţiei tehnice (post)industriale. De aceea, problematica etică este comună oamenilor la scară planetară, iar ineficienţa conservatismului moral trebuie înlocuită cu o etică a responsabilităţii. Convingerea mediilor intelectuale este că

> *„posibilitatea unei validităţi intersubiective a argumentelor este exact coextensivă posibilităţii unei obiectivităţi ştiinţifice în domeniul ştiinţelor formale logico-matematice şi în acela al ştiinţelor empirico-analitice. Or, întrucât nu se pot deduce normele şi judecăţile de valoare nici prin formalismul inferenţelor logico-matematice, nici prin inferenţele inductive ce pornesc de la fapte, ideea de obiectivitate ştiinţifică pare să întoarcă pretenţia de validitate ridicată de normele morale şi de judecăţile de valoare în sfera unei subiectivităţi arbitrare." [45]*

Evident, normele morale sunt cultural şi istoric relative, deci subiective. Pe de altă parte, metaetica analitică se vrea o descripţie neutră sub raport axiologic, invocând exigenţele teoriei ştiinţei, aşa încât pune accent pe investigarea uzajului lingvistic sau a regulilor logice ale „discursului moral". Etica normativă este astfel demascată tocmai în privinţa presupoziţiilor

valorice pe care se întemeiază. „*O etică a responsabilității solidare care să fie universală, adică intersubiectiv validă, pare, în consecință, în acelaşi timp necesară şi imposibilă.*“ [46] Invocarea unei presupuse „necesități istorice“ eşuează, cum observă K. R. Popper, într-un „futurism moral“. Ieşirea din impas este căutată de Karl-Otto Apel prin interpretarea avantajelor şi limitelor a două mari direcții care divizează filosofia modernă – „filosofia analitică“ şi „existențialismul“ –, descoperind o complementaritate posibilă între neutralitatea axiologică a ştiinței şi subiectivismul existențial care sunt interpretate ca expresii filosofice şi ideologice ale separației liberale dintre domeniul vieții publice şi cel al vieții private.

> *„Într-o manieră generală, se poate constata că, în toate sectoarele vieții publice proprii societății industriale occidentale, cercetarea fundamentelor morale ale practicii tinde să fie înlocuită prin argumente pragmatice, aşa cum pot să le furnizeze «experții» pornind de la reguli obiectivabile ştiințific şi tehnic.“[47]*

Viața publică occidentală este, deci, structurată de valorile utilității; raționalizarea industrială – cum observă Max Weber – presupune instrumentalizarea acțiunii; pragmatismul este filosofia unei asemenea societăți. Or, constată Karl – Otto Apel, regulile de raționalizare instrumentală şi strategică presupun decizii privitoare la scopul practicii umane, ele însele – ca norme – nefiind capabile să circumscrie criterii pozitive de evaluare a dezirabilității acestor scopuri. Medierea ştiințifico-tehnologică şi axiologic neutră între teorie şi practică nu poate soluționa problema responsabilității planetare a consecințelor civilizației industriale. Pe de altă parte, nici convenționalismul normativ – prezent în ideologiile democratice – nu pot oferi o normă morală fundamentală validă intersubiectiv; toate variantele teoriei liberale a contractului, juridic sau moral, pretind că fundează validitatea intersubiectivă a normelor în sensul unui individualism metodic sau al unui solipism, adică pe unica bază a unei concilieri sau medieri empirice a intereselor individuale şi a deciziilor arbitrare, dar nu pot întemeia caracterul moral[mente] obligatoriu al acestor convenții.

În consecință, „*anumite presupoziții fundamentale ale filosofiei analitice moderne fac să pară aproape imposibilă fundamentarea unei etici normative“, întrucât se consideră că „nici o n o r m ă nu se lasă derivată pornind de la fapte“, iar „***ştiința***, în măsura în care oferă un conținut cognitiv, tratează* **faptele***“; se presupune, deci, că „numai ştiința furnizează o cunoaştere* **obiectivă. Obiectivitatea** *este identică cu validitatea* **intersubiectivă***“; „se pare că, dacă se vrea să se arate posibilitatea unei fundări raționale a eticii* **normative***, totul depinde de punerea sub semnul întrebării a cel puțin uneia din premisele menționate“*. Karl-Otto Apel consideră, sub acest aspect, promițătoare două strategii: „chiar dacă nu este logic posibil să se deriveze normele pornind de la fapte, se poate, în acelaşi timp, să ne îndoim puternic, în aceeaşi măsură, de «ştiințele pure»“, adică de o investigare a faptelor lipsită de orice evaluare morală; „a doua strategie de argumentare renunță să pună sub semnul întrebării neutralitatea axiologică a ştiinței“[48], presupunând însă ca legitimă distincția dintre norme şi fapte. Pe de o parte, este evident că nu este posibilă suspendarea – neutralizarea – totală a judecăților de valoare în conținuturile discursului ştiințific; pe linia lui K. Popper, se conturează modelul unei ştiințe a spiritului care nu este nici explicativă prin legi, nici axiologic neutră, ci „normativ – hermenentică“ în sensul bun al termenului. În deschiderea unui asemenea travaliu interpretativ, Karl-Otto Apel susține

> *„ideea că oricine vrea să înțeleagă acțiunile umane (inclusiv «actele de limbaj») trebuie să se angajeze comunicațional“, „în sensul că trebuie să împărtăşească responsabilitatea intențiilor acțiunii“ [49].*

Deşi valorificabilă, hermenentica de tip Dilthey sau Gadamer nu poate fi urmată până la capăt, în măsura în care a alimentat „o paralizie a judecății morale şi a angajamentului politico-moral al

elitei intelectuale germane" [50] şi, de obicei," se raportează la metoda (sau metodologia) a ceea ce se numeşte prin tradiție drept «ştiințele spiritului»" [51], fiind însă evident că „trebuie totdeauna deja să presupună fundamentul normativ al unei comprehensiuni care efectuează evaluări etice"[52]. Karl – Otto Apel se situează în prelungirea aspectului quasi-transcendental al hermeneuticii relevat de Heidegger şi Gadamer, înțelegând prin aceasta faptul că

> *„lumea trăită este totdeauna deja interpretată în limbaj"* şi că *„a priori-ul unui înțeles pe baza limbajului obişnuit, în contextul lumii trăite, este, într-un sens care poate fi precizat, condiția inevitabilă a posibilității şi a validității intersubiective a oricărei elaborări teoretice imaginabile"[53].*

Idealul normativ al intercomprehensiunii nu poate fi realizabil decât prin intercomprehensiunea ce se produce în şi prin limbajul obişnuit, iar, dacă o „hermenentică normativă" trebuie să fie posibilă – în sensul îmbunătățirii procesuale a comprehensiunii –, atunci aceasta trebuie să presupună o etică normativă.

☞ **O etică a logicii.** Distanțându-se în egală măsură, de hermeneutică şi de strategiile analitice, Karl – Otto Apel emite ipoteza că

> *„logica implică în mod logic o etică", „presupune o etică, în calitate de condiție de posibilitate". „Validitatea logică a argumentelor nu poate să fie controlată fără a se presupune în principiu o comunitate de gânditori capabili să parvină la o comprehensiune intersubiectivă şi la formarea unui consens."[54]*

Gândirea nu poate fi validată în cadrele unui „limbaj privat"; din principiu, ea este mai curând „publică"; de aceea,

> *„comunitatea de argumentare presupune recunoaşterea tuturor membrilor în calitate de parteneri de discuție cu egalitate de drepturi"[55].*

Deci nu utilizarea logic corectă a intelectului individual motivează o *„etică a logicii"*, ci recunoaşterea reciprocă a persoanelor ce se afirmă ca subiecți ai argumentării logice. De altfel, teoria actelor de limbaj recunoaşte tocmai faptul că dialogul nu lasă loc neutralității valorice, ci, dimpotrivă, dincolo de informații privitoare la stările de fapt, confruntă comunicarea dintre indivizi cu implicite sau explicite exigențe morale. *„Etica logicii"* este urmărită de Karl – Otto Apel printr-o mişcare de reconstrucție a condițiilor pragmatico-transcendentale ale posibilității logicii. A priori-ul comunității comunicaționale recunoaşte că

> *„operațiile monologice ale ştiinței presupun un acord dialogic asupra sensului, şi o justificare a validităților într-o comunitate de comunicare. Pe scurt, logica normativă a ştiinței (scientistică) presupune o hermenentică normativă şi, simultan, o etică normativă" [56].*

Trecerea de la logica normativă la etica normativă este posibilă prin depăşirea solipismului metodologic, ceea ce permite „să se înțeleagă că etica presupusă de către logică poate să răspundă în acelaşi timp la întrebarea de a şti dacă şi pentru ce logica, şi dincolo de ştiință, trebuie să fie", fiind evident altfel că „etica argumentării presupusă de către logică nu este numai o condiție de posibilitate a justificării logice şi ştiințifice (empirice) a opiniilor, ci este în măsură să stabilească faptul că aceasta din urmă constituie o eficiență reciprocă pentru toți membrii comunității de argumentare, şi astfel o datorie morală".

☞ **Comunitatea comunicațională.** „*Etica, presupusă de către logică drept condiție de posibilitate, implică atunci obligația de a recurge la logică şi la ştiință."* [57] Merită, aici, a fi observată teza complementarității epistemologice: ştiințele empirico-analitice (descriptive şi explicative) presupun intercomprehensiunea hermeneutică în comunitatea comunicațională a oamenilor de ştiință, iar intercomprehensiunea hermeneutică implică, la rândul său, utilizarea tuturor informațiilor disponibile referitoare la fapte – ceea ce presupune apelul la ştiințele

empirico-analitice. Însă, *„în măsura în care intercomprehensiunea hermeneutică este în plus o intercomprehensiune asupra trebuințelor şi scopurilor, ea presupune o etică, totul fiind în acelaşi timp pretins, cu informația venită de la ştiința empirico-analitică, de către etica presupusă“* [58]. În acest context, distincția kantiană dintre ipotetic şi categoric nu mai poate fi utilizată ca proiect de întemeiere a eticii, întrucât ipoteticul de care este vorba nu este motivat de un interes patologic. Mai mult: dacă se acceptă teza potrivit căreia etica este presupusă de logică, posibilitatea însăşi de întemeiere rațională a eticii pare a fi compromisă. Deci, fie că e vorba de fundarea logicii sau de fundarea eticii, se ajunge la un regres la infinit. Dificultățile sunt ocolite de către K. – O. Apel printr-o precizare de principiu:

> *„în a priori-ul argumentării rezidă năzuința de a justifica nu numai toate „aserțiunile“ ştiinței, ci, dincolo de acestea, orice năzuințe umane (inclusiv pretențiile implicite ale oamenilor față de alți oameni care sunt cuprinse în acțiuni şi instituții)“.[59]* Sensul argumentării morale se exprimă prin principiul potrivit căruia *„toate trebuințele umane care se lasă armonizate pe calea argumentării cu cele ale tuturor celorlalți oameni trebuie să facă obiectul, în calitate de pretenții (năzuințe – n.n.) virtuale, preocupării comunității comunicaționale“*. Se configurează astfel principiul unei etici comunicaționale care reprezintă, în acelaşi timp*, „temeiul unei etici a formării democratice a voinței de bază a acordului“ [60].*

Această măsură fundamentală nu-şi trage forța numai din recunoaşterea factuală a celor care au adoptat un acord – „*modelul contractului“* –, ci se impune ca imperativ tuturor celor care şi-au achiziționat, prin socializare, o competență comunicațională – în sensul că iau în ecuație aşteptările – pretențiile virtuale – ale celorlalți, adoptând o solidarizare a voinței. „*Deciziile subiective ale conştiinței morale individuale care revendică tradiția creştină secularizată în liberalism şi existențialism sunt acum mediate a priori cu exigența validității intersubiective – prin faptul că fiecare individ recunoaşte cu uşurință argumentarea publică drept explicație a oricărui criteriu posibil de validitate, şi deopotrivă, de constituire rațională a voinței.“* [61]

„Solipsismul metodic“ este astfel, depăşit şi în domeniul eticii. Însă dincolo de simpla formulare a principiului, se află sarcina mult mai dificilă a impunerii şi îndeplinirii sale pe termen lung, ceea ce în opinia lui K. – O. Apel, implică mai întâi, „*să se dezvolte metoda dezbaterii morale («deliberarea» practică în general)“* şi, apoi, „*să se instituționalizeze în mod eficient această metodă în condiții politico-juridice limitate“*. Paradigma eticii comunicaționale cuprinde presupoziții idealizate. K. – O. Apel însuşi recunoaşte că nu sunt luate în considerație dificultățile intelectuale ale instituționalizării discuției (dezbaterii, deliberării) morale şi, mai ales, se ocoleşte faptul că această instituționalizare trebuie să fie impusă în situații socio-culturale concrete care sunt structurate de inevitabile conflicte de interese. Comunitatea de comunicare este totdeauna concretă, impunând limitări în exercițiul principiului şi o responsabilitate morală specifică ce nu coincide cu exigențele ideale. Prin analogie cu a priori-ul filosofiei transcendentale tradiționale – mai ales de tip kantian –, se concepe – în locul unității conştiinței – comunitatea intersubiectivă de interpretare mediată de semne; presupozițiile de temelie presupun: a) o prioritate a limbajului obişnuit care aparține hermeneuticii normative; b) a priori-ul comunicării al cărui principiu constă în „*voința de argumentare“* ce aparține întemeierii raționale a eticii; c) norma morală fundamentală care recomandă „să se aspire la un acord“[62]. În acelaşi timp, atribuindu-se un rol hotărâtor dimensiunii pragmatice, se acceptă o dialectică prin care se inserează „*comunitatea ideală în comunitatea reală“*, ca „*posibilitatea reală a societății reale“[63]*. Dacă gândirea solitară este dificitară sub aspect comunicațional, în fapt ea depinzând de mediul discuției/dezbaterii reale, trebuie să se presupună apartenența sa la o comunitate comunicațională reală, determinată social şi istoric, şi, în acelaşi timp, trebuie să se presupună competența în sensul unei comunități comunicaționale ideale. Această contradicție surprinde, de fapt, dialectica realului şi a dezirabilului, confruntarea comunicării efective cu

exigențele competenței comunicaționale, iar soluția nu este posibilă decât prin devenire istorică: împlinirea istorică a comunității comunicaționale ideale în şi prin comunitatea comunicațională reală. „*Trebuie chiar în mod necesar să se postuleze din punct de vedere moral această soluție istorică a contradicției.*“ Din acest „trebuie“ decurg două principii regulative fundamentale pentru strategia morală pe termen lung a oricărei acțiuni umane:

> *„în primul rând, să se garanteze în toate faptele şi gesturile supraviețuirea speciei umane în calitate de comunitate reală de comunicare, şi, în al doilea rând, să se realizeze comunitatea ideală în comunitatea reală de comunicare“[64]*

Garantarea perpetuării speciei este un imperativ etic menit să controleze macro-efectele tehnologiei actuale.

> *„Societatea omenească în întregime poate şi trebuie să fie analizată, din punctul de vedere al strategiei de supraviețuire, ca un sistem de auto-afirmare“,* implicând, deci, *„o strategie de emancipare pe termen lung“[65].*

Sensul metodologic şi etico-normativ al acestui principiu regulator sustrage întemeierea judecăților de valoare din sfera capriciilor subiectivității, sugerând posibilitatea unei autotranscenderi morale.

În deschiderea aceloraşi principii, J. Habermas deosebeşte, pe de o parte, activitățile instrumentale – îndreptate asupra lumii exterioare – şi strategice – dispuse către manipularea celorlalți spre a le obține adeziunea –, care sunt raționale, fiind finalizate prin succes, reuşită, adaptare, şi, pe de altă parte, activitățile comunicaționale care presupun intercomprehensiunea, adeziunea între parteneri, imparțialitatea şi responsabilitatea normată în argumentare. Activitatea comunicațională presupune totdeauna că celălalt este o persoană şi trebuie tratat ca atare, pe această bază morală fiind posibilă circumscrierea a ceea ce este valabil pentru toți – deci a unui principiu de universalizare – prin dialog şi dezbatere responsabilă;

> *„activitatea comunicațională se produce întrucât actorii acceptă să-şi acorde proiectele de acțiune din interior şi nu tind către scopurile lor respective decât cu singura condiție că există sau poate să fie o pregătită o înțelegere asupra situației şi condițiilor scontate“[66], tinzându-se astfel către o validitate intersubiectivă. [67]*

 **Responsabilitatea** cuprinde o dimensiune subiectivă (fixată în şi prin conştientizarea individuală a consecințelor, însoțită adesea de un sentiment de culpabilitate imprimat prin educație) şi o componentă obiectivă (finalizată în evaluarea socială făcută de un alt ins, de opinia publică, justiție ş.a.m.d. De aceea – opinează Jean-Marie Domenach [68] – responsabilitatea se modulează în trei teme prezente, de pildă, în vocabularul englez: *responsable* – când cineva se recunoaşte ca autor al unui act, dispune de o sarcină, delegație şi poate fi sancționat în caz de slăbiciune; *accountable* – pentru cel care trebuie să dea socoteală de misiunea cu care a fost însărcinat şi pentru actele comise; *answerable* – ca răspundere de ceva care i-a fost încredințat, şi trebuia să-l aibă în pază. Natura însăşi trebuie să intre sub incidența responsabilității noastre, în măsura în care promisiunile tehnicile moderne s-au inversat în amenințare. Supunerea naturii, destinată bunăstării umane, a antrenat, pe măsura succesului său, cea mai mare – ca modalitate şi cuprindere – sfidare pentru ființa umană; exercițiul irezistibil al acestei puteri nu are nici un echivalent istoric; întreaga înțelepciune moştenită cu privire la comportamentul just a fost ştearsă:

> *„nici o teorie tradițională – arată H. Jonas – nu ne învață deci despre normele «binelui» şi «răului» cărora trebuie să fie supuse modalitățile în întregime noi ale puterii şi ale creațiilor sale posibile. Domeniul nou al practicii colective în care suntem introduşi cu tehnologia drept vârf (țintă – n.n.) este încă un teren virgin al teoriei etice.“ [69]*

În asemenea contexte civilizatorii pledoaria lui Domenach este legitimă:

> *„natura nu este un subiect de drept, ci fundamentul şi condiția oricărui subiect de drept. Această solidaritate primordială a fost ocultată de secole de o cultură care, sub aspectul său creştin, ca şi sub aspectul său raționalist, exaltă cucerirea pământului, stăpânirea şi progresul. Natura subzistă, dar ca protestare simbolică, sub formă de poezie şi de roman. Or, iată că ea reapare ca o conştiință a vieții amenințate. În climatul de anxietate care rezultă de aici, ar fi periculos să se opună miturile: Natura față de Tehnică, Viața față de Datorie."[70]*

Hans Jonas refuză utopismul de tip scientist, tehnologic sau politic, punând accent pe analiza lucidă a condiției omului în civilizația contemporană şi pe recunoaşterea ambiguității structurale, constitutive, a naturii umane. Pornind de la principiul kantian al integrității individului şi a vieții, Jonas formulează un imperativ categoric ce corespunde umanității fragile, angoasate ce pare să devină obiect al tehnologiilor actuale: ***„acționează astfel încât consecințele actelor tale să fie compatibile cu permanentizarea unei vieți autentic umane pe pământ";*** efectele actelor individuale ***„să nu fie distructive pentru posibilitatea viitoare a unei asemenea vieți";*** deci***: „nu compromite condițiile pentru supraviețuirea indefinită a umanității pe pământ"; „include în alegerea ta actuală integritatea viitoare a omului ca obiect subordonat voinței tale"*** [71].

Este evident faptul că, dacă nu este asimilat de structurile instituționale şi dacă nu este practicat sistematic la nivel de individualități, acest imperativ categoric – legitim în / prin substanța sa umanistă – rămâne o simplă ficțiune morală.

Lecturi obligatorii:

1. Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Editura Babel, 1996, cap.1

2. Jürgen Habermas, *Conştiință morală şi acțiune comunicativă,* ALL, 2000, cap.4

3. Vasile Macoviciuc, *Inițiere în filosofia contemporană,* Editura Universal-Dalsi, 1999; ediția a II-a – Editura economică, 2000, partea a V-a, cap.2,3

XV

Note bibliografice

I. Specificul şi rosturile filosofiei

1) Aceste accepţiuni sunt sintetizate riguros în: David, *Introducere în filosofie*, Traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Gabriel Liiceanu, Editura Academiei, Bucureşti, 1977, pp.29–63
2) Primele trei întrebări sunt formulate de I.Kant în *Critica raţiunii pure* (Cf. Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p.601); a patra este introdusă pentru prima dată în *Cursul de logică* din perioada ultimă a vieţii – Cf. Kant, *Antropologie du point de vue pragmatique*, Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Flammarion, Paris, 1993, p.4. A se vedea şi Immanuel Kant, *Logica generală*, Traducere, Studiu introductiv, note şi index de Alexandru Surdu, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 75, şi nota 46 de la p. 207. Cităm: „domeniul filosofiei (...) poate fi redus la următoarele întrebări: 1) Ce pot să ştiu? 2) Ce trebuie să fac? Ce pot spera? Ce este omul?

   La prima întrebare răspunde *metafizica*, la a doua *morala*, la a treia *religia*, iar la ultima *antropologia*. Dar, în fond, toate aceste întrebări s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima.

   Deci filosoful trebuie să poată determina: 1) sursa ştiinţei umane, 2) sfera aplicării posibile şi utile a întregii ştiinţe, şi, în fine, 3) limitele raţiunii. Ultima problemă este cea mai importantă, dar şi cea mai dificilă“ (p. 75).

   Menţionăm că în *Critica raţiunii pure* (ed. cit., p. 628), Kant – în contextul unei analize a psihologiei empirice, care, în opinia sa, „trebuie să fie exilată cu totul din metafizică“ – consideră că antropologia nu intră în preocupările filosofiei.
3) Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Librairie Plon, 1998, p. 15; cf. şi p. 16-18
4) Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, în *Opere*, vol.8, Minerva, 1983, p.81
5) Ernest Stere, *Artă şi filosofie*, Junimea, Iaşi, 1979, p.95
6) Serge Doubrovsky, *De ce noua critică?*, Editura Univers, 1977, p.211-212
7) D.D.Roşca, *Oameni şi climate*, Editura Dacia, Cluj, 1971, pp.197–198
8) Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, ed.cit., p.104
9) Solomon Marcus, *Poetica matematică*, Editura Academiei, 1970, pp.31–54
10) Adam Schaff, *Istorie şi adevăr*, Editura politică, 1982, p.341; 322-323
11) Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, Edit. Univers, 1984, p.38
12) Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol.I, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p.167
13) A.Camus, *Mitul lui Sisif*, Editura pentru literatură universală, 1969, p.7; sau în volumul *Faţa şi reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, RAO International Publishing Company, 1994, p.105
14) D.D.Roşca, *Oameni şi climate*, ed.cit., pp.212–213

15) D.D.Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Editura ştiinţifică, 1967, p.7
16) D.D.Roşca, *Existenţa tragică*, Editura ştiinţifică, 1968, p.23
17) Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Unesco, 1977, p.15
18) E. Schrödinger, *Science et humanisme. La physique de notre temps*, 1954, p.17
19) André Malraux, *Omul precar şi literatura*, Editura Univers, 1980, p.220
20) Jean Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filozofiei*, Editura ştiinţifică, 1970, p.143
21) ibid., p.145
22) Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, ed.cit., p.126
23) ibid., pp.126–127
24) Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophiques,* II, Quadrige/PUF, 1991, p.1037
25) E. Cantore, *Science and humanism: the sapiential role of philosophy* în *Dialectica*, vol.24, nr.1-3, 1970, p.224
26) Tudor Vianu, *Filosofie şi poezie*, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1971, p.16
27) Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp.5–6
28) Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.124
29) Jacques Monod, *Hazard şi necesitate*, Humanitas, Bucureşti, 1991, p.146. Autorul analizează, printre altele, anumite consecinţe psiho-culturale ale ştiinţei moderne. „În trei secole, ştiinţa, bazată pe postulatul obiectivităţii, şi-a cucerit locul în societate: în practică, dar nu în suflete. Societăţile moderne sunt construite pe ştiinţă. Ele îi datorează bogăţia lor, puterea lor şi certitudinea că, dacă omul vrea, mâine îi vor fi accesibile bogăţii şi puteri mult mai mari. Totodată, însă, aşa cum o „alegere“ iniţială, în evoluţia biologică a unei specii, poate să angajeze viitorul întregii ei descendenţe, la fel alegerea, inconştientă la origine, a unei practici ştiinţifice a lansat evoluţia culturii pe un drum cu sens unic: o traiectorie pe care progresismul ştiinţific al secolului al XIX-lea vedea ducând fără greş la o înflorire uluitoare a omenirii, pe când noi, astăzi, vedem deschizându-se la picioarele noastre o genune a tenebrelor.

Societăţile moderne au acceptat bogăţia şi puterile pe care ştiinţa li le descoperea. Dar n-au acceptat, abia dacă au ascultat, mesajul cel mai profund al ştiinţei: definirea unei noi şi unice surse de adevăr, cerinţa unei revizuiri totale a bazelor eticii, unei rupturi totale cu tradiţia animistă, abandonarea definitivă a „vechii alianţe“, necesitatea făuririi uneia noi. Înarmaţi cu toate puterile şi bucurându-se de toate bogăţiile pe care le datorează ştiinţei, societăţile noastre încearcă, în continuare, să se nutrească din sistemele de valori pe care le şi profesează, sisteme deja ruinate până-n temelii de însăşi această ştiinţă“ (pp.144-145). Dacă ontologiile arhaice şi emergenţa lor în filosofiile moderne legitimau codurile valorico-normative în şi prin care fiinţa umană instituie sensul şi îşi justifică actele, idealul cunoaşterii obiective minează credinţele într-o familiaritatea pasivă a omului cu lumea. Este, aici, o sursă puternică de angoasă, incertitudine, disperare; „refuzul vizează chiar mesajul esenţial al ştiinţei. Teama este de sacrilegiu: de atentat la valori. O teamă întru totul justificată. Este efectiv adevărat că ştiinţa atentează la valori. Nu direct, deoarece ea nu este judecătorul lor şi trebuie să le ignoreze; dar ea ruinează toate ontologiile mitice sau filosofice pe care tradiţia animistă, de la aborigenii australieni până la dialecticienii materialişti, întemeia valorile, morala, datoriile, drepturile, interdicţiile.

Dacă acceptă acest mesaj cu întreaga lui semnificaţie, omul trebuie, într-adevăr, să se trezească din visul lui multimilenar pentru a-şi descoperi deplina singurătate, stranietatea radicală. El ştie acum că, asemeni unui ţigan, se află la marginea universului în care trebuie să trăiască. Un univers surd la muzica lui, indiferent la speranţele lui, ca şi la suferinţele sau crimele lui“ (p.146).

30) Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p.127
31) Georges Gusdorf, *Mit şi Metafizică. Introducere în filosofie*, Editura „Amarcord", Timişoara, 1996, p.246
32) Aristotel, *Metafizica*, traducere de Şt. Bezdechi, Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Edit. Academiei, 1965, p.55. „Dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filosofia spre a evita neştiinţa, e limpede că au năzuit spre cunoaştere pentru a dobândi o pricepere a lucrurilor, şi nu în vederea unui folos oarecare" (ibidem). „Precum spunem despre om că e liber când există pentru el, nu pentru altul, tot aşa spunem şi despre această ştiinţă că ea singură este liberă, pentru că numai ea e cultivată pentru ea însăşi. De aceea am fi poate îndreptăţiţi să spunem că posesiunea ei depăşeşte măsura omenească. Într-adevăr, firea omului e împletită în multe chipuri cu robia" (subl. n., p.56).
33) Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p.247
34) Cf. Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie. I. Introduction Générale à la Philosophie*, Paris VI-e, Pierre Tequi, Libraire-Éditeur, 1930, p.83
35) J.Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filozofiei*, ed. cit., p.232
36) ibid., pp.240–241
37) Werner Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, Editura politică, Bucureşti, 1977, p.87, 88,90.
38) Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Unitatea fizicii*, în vol. *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Antologie, selecţie, traducere şi note de Ilie Pârvu, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p.54.
39) Adrian–Paul Iliescu, *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică 1989, p.281.
40) Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.26. Precizăm că autorul are în vedere ordinea fiinţei intermediată de cultură. „Devenirea întru fiinţă ne va apărea într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă şi redat fiinţei. Această traspunere, însă, nu poate fi făcută decât prin om, fără de care devenirea ar rămâne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire. Omul, la rândul său, capătă această virtute prin cultură. El nu este de la sine înzestrat cu înţelesul fiinţei, nu rânduieşte lucrurile la locul lor şi nici nu le duce la o împlinire, în chip obişnuit. Doar prin cultură capătă omul investirea de a deosebi în sânul realităţii şi de a rândui ceea ce a văzut. Iar aşa cum Adam este pus să dea nume fiecărei vieţuitoare şi numele pe care-l dădea el îi rămânea, căci însemna o scoatere din haos şi o calificare întru fiinţă, aşa şi de astă dată rânduiala care se dezvăluie prin om în lucruri este şi a lor, nu numai a omului. Cultura însă nu are nici ea această virtute dacă nu e susţinută de o conştiinţă filosofică"(ibid., p.15).
41) Karl Jaspers, *Initiation à la méthode philosophique*, traduit de l'allemand par Laurent Jospin, Editions Payot & Rivages, 1994, p.15-17.

II. Presupoziţii şi tematizări antropologice în filosofie

1) Johannes Volkelt, *Estetica tragicului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p.582
2) Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, 1991, p.163
3) Anatole France, *Grădina lui Epicur*, ed. cit., p.30.
4) D.D.Roşca, *Oameni şi climate*, ed. cit., p.205
5) D.D.Roşca, *Existenţa tragică*, ed. cit., p.11, 24-25
6) ibidem, p.53
7) ibidem, pp.63–64
8) Ibidem, p.63; despre activismul şi semnificaţia proiecţiilor antropomorfice din filosofarea tradiţională, despre alianţa animistă a omului cu lumea şi năruirea acesteia sub impactul

științei contemporane – Ilya Prigogine şi Isabelle Stenghers, *Noua alianță*, Editura politică, Bucureşti, 1984.
9) Louis Lavelle, *Le moi et son destin*, Fernand Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1936, p.165; cf. şi pp.163–164
10) I.Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, 1974, pp.27–28; 23.
11) A.Camus, *Eseuri*, Editura Univers, 1976, p.148
12) A.Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p.117; 152.
13) A.Camus, *Eseuri*, ed. cit., p.34. Redăm în întregime afirmația lui Camus: „Stărui să cred că această lume nu are un sens superior. Dar ştiu că ceva în ea are sens şi acesta este omul, pentru că omul este singura făptură care vrea un sens.“ În acelaşi volum (p.147), Camus subliniază că „a-i refuza lumii orice semnificație înseamnă a suprima orice judecată de valoare. Dar a trăi, şi, de exemplu, a te hrăni, este în sine o judecată de valoare. Alegem să durăm din clipa când nu acceptăm să murim de foame, recunoscând astfel că viața are o valoare, cel puțin relativă.“
14) ibid., p.254
15) Tudor Vianu, *Opere*, vol.8, Editura Minerva, 1979, p.134
16) Nicolai Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, Bucureşti, 1974, p.449
17) ibid., p.151
18) ibid., p.450
19) În volumul colectiv *D.D. Roşca în filosofia românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p.101
20) D.D. Roşca, *Existența tragică*, ed. cit., p.13
21) Ibidem, p.71
22) D.D. Roşca, *Studii şi eseuri filosofice*, Editura ştiințifică, 1970, p.131. Autorul face totuşi următoarea precizare: „O singură ipostază a iraționalului poate fi declarată apriori ca eternă. Aceasta este este ceea ce e dat (le donné, das Gegebene). Deci iraționalul în forma lui de manifestare cea mai generală posibil“ (p.72).
23) D.D. Roşca, *Existența tragică*, ed. cit., p.151
24) D.D. Roşca, *Puncte de sprijin*, Editura Țara, Sibiu, 1943, p.28
25) ibid., p.12
26) D.D. Roşca, *Existența tragică*, ed. cit., p.121. „Homo economicus a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop.“
27) D.D. Roşca, *Puncte de sprijin*, ed. cit., p.12. De fapt, D.D. Roşca vizează expres climatul socio-economic, moral şi politic din România interbelică:“să fim sinceri şi să recunoaştem că, în conştiința majorității zdrobitoare a conaționalilor noştri, utilul tinde să se confunde cu adevărul, întocmai cum confuzia aceasta este făcută – principial aici – în celebra filosofie a americanului James“ (ibid., p.20). Această stare de fapt – arată D.D. Roşca – era efectul unor cauze mai profunde: eforturile interne depuse pentru atingerea unui grad de civilizație apropiat celui apusean au tras după ele o scară de valori în care utilul devine „expresia semnificativă a unei întregi concepții de viață“, creând „pragmatişti din instinct“ al căror ideal are ca nucleu „dorul de satisfacție materială“ (ibid., p.21). Concretizări exemplare: politicianismul îngust, preocupat de justificarea conjuncturală a unor interese minore de grup; structurarea haotică a economiei conform exigențelor profitului maxim în afaceri; importul de trebuințe de lux; idealul uman înțeles ca „om de realizări, talent organizator, om de acțiune, minte realistă, spirit pozitiv şi – nu vă speriați! – om de Stat!“ (ibid., p.21); concurența restrânge sensul vieții la simpla reuşită, la succesul imediat în acte direct utile, indiferent de încărcătura lor morală.

28) D.D. Roşca, *Existenţa tragică*, ed. cit., p.122
29) Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, ed. cit., pp.11–12
30) Pascal, *Cugetări*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 133. „La urma urmei, ce este omul în natură? Nimic în raport cu infinitul, tot în comparaţie cu neantul, un lucru de mijloc între nimic şi tot. El este infinit de îndepărtat de ambele extreme; iar fiinţa lui nu stă mai aproape de nimicnicia din care este scoasă decât de infinitul în care-i înghiţită. Puterea sa de înţelegere păstrează, în ordinea lucrurilor inteligibile, acelaşi rang ca şi corpul în imensitatea naturii. Tot ce poate face ea este de a descifra ceva din ceea ce aparţine lucrurilor de mijloc, veşnic disperată că nu le poate cunoaşte nici principiul de bază, nici finalitatea." (p. 122). „Iată adevărata noastră stare. Este ceva ce limitează cunoştinţele noastre într-un fel de margini peste care nu trecem, incapabili de a şti totul şi de a ignora totul în mod absolut" (p. 125).
31) Jürgen Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, Armand Colin, Paris, 1988, p. 13
32) Daryush Shayegan, *Les quatre mouvements descendants et ascendants de l'Esprit*, în *Colloque de: Tsukuba Sciences et symboles – Les voies de la connaissance*, Présenté par Michel Cazenave, Éditions Albin Michel, S. A., 1986, p. 26-36
33) A. J. Greimas, *Sémantique structurale (Recherche de méthode)*, Presses Universitaires de France, 1986, p. 5, 6

III. Friedrich Nietzsche: critica metafizicii şi criza sensului

1) Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs [suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement]*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1995, p. 196
2) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles, II. et. IV., Schopenhauer éducateur. Richard Wagner à Bayreuth. Fragments posthumes (Début 1874 – printemps 1876)*, Gallimard, 1988, pp. 29, 33
3) ibid., p. 47
4) ibid., p. 53
5) ibid., p. 54
6) ibid., p. 57
7) ibid., p. 58
8) ibid., p. 61
9) ibid., p. 62
10) ibid., p. 66
11) ibid., pp. 72–73, 78;
12) Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, Editura Centaurus, Bucureşti, 1991, p. 72
13) Fr. Nietzsche, *Antichristul*, Editura Eta, Cluj, 1991, p. 27
14) ibid., p. 10
15) ibid., p. 18
16) ibid., p. 19
17) Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, Traducere de Al. Şahighian, ed. cit., p. 466,469
18) ibid., p. 471
19) Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă ["la gaya scienza"]. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas. 1994. Citatul este din *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu, traducerea versurilor de Simion Dănilă, p.129-130.

20) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1988, p. 175
21) Fr. Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cit., p. 212
22) ibid., p. 212
23) ibid., p. 143
24) ibid., p. 213
25) ibid., pp. 212–213
26) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, Traducere de Liana Micescu, Traducerea textelor din latină şi greacă de Traian Costa, ed. cit., p. 446
27) Fr. Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cit., p. 103.
28) ibid., p. 192
29) Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, ed. cit., p. 460. Iată contextul în care este făcută această precizare: „judecățile, judecățile de valoare asupra vieții, pro sau contra, până la urmă nu pot să fie niciodată adevărate: ele au valoare doar ca simptome – în sine astfel de judecăți sunt nişte prostii. Trebuie neapărat să întinzi mâna şi să încerci să prinzi această subtilitate, anume că valoarea vieții nu poate fi estimată."
30) Fr. Nietzsche, *Aforime şi scrisori*, Selecție, traducere din limba germană şi prefață de Amelia Pavel, Humanitas, 1992, p. 101
31) Fr. Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cit., p. 182. Reproducem textul în întregime: „Ceea ce are valoare în lumea de astăzi nu este valoros în sine, după natura sa – natura este întotdeauna lipsită de valoare –, ci acelui lucru i s-a dat, i s-a dăruit cândva o valoare şi noi am fost acei dătători şi dăruitori! Numai noi am fost cei ce au creat lumea care-l interesează pe om! Dar tocmai această ştiință ne lipseşte şi dacă o prindem vreodată pentru o clipă din zbor, o uităm, în cea următoare, nesocotim puterea noastră cea mai mare şi ne subapreciem pe noi, contemplativii – nu suntem nici atât de mândri, nici atât de fericiți cum am putea fi."
32) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ed. cit., pp. 3–4
33) Martin Heidegger, *Nietzsche*, I, Éditions Gallimard, Traduit d'allemand par Pierre Klossowski, 1971, p. 359
34) Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, Traducere din limba germană de Francisc Grünberg, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 41
35) ibid., p. 42
36) Friedrich Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cti., pp. 11–12
37) Fr. Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cit., pp. 31–32
38) ibid., p. 34
39) ibid., pp. 117–118
40) Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, ed. cit, p.95
41) Fr. Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cit., pp. 121–122
42) ibid., p. 123. Textul continuă astfel: „Şi cât de departe mai suntem încă de a vedea cum gândirii ştiințifice i se alătură forțele artistice şi înțelepciunea practică a vieții, de a vedea formarea unui sistem organic superior față de care savantul, medicul, artistul şi legiuitorul, aşa cum îi cunoaştem noi astăzi, ar trebui să apară drept vechituri sărăcăcioase!".
43) Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, ed. cit., p. 19.
44) Fr. Nietzsche, *Ştiința voioasă*, ed. cit., p. 33. „Chiar şi cel mai dăunător om este poate încă cel mai folositor în privința menținerii speciei: căci el întreține la el, sau, prin influența sa, la alții, instincte fără de care omenirea s-ar fi sleit sau ar fi putrezit de mult" (p. 31). „Acest instinct care domneşte la fel în oamenii superiori ca şi în cei josnici, instinctul păstrării speciei, izbucneşte din când în când, ca rațiune şi patimă a spiritului; el se înconjoară atunci

de o suită strălucitoare de motive, vrând din toate puterile să se uite că este de fapt numai pornire, instinct, nebunie şi netemeinicie“ (p. 33).
45) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 419
46) Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, ed. cit., p. 43
47) ibid., p. 228
48) ibid., pp. 229–230
49) ibid., p. 257-262
50) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 402
51) Fr. Nietzsche, *Aforisme şi scrisori*, ed. cit., p. 25-30
52) Fr. Nietzsche, *Aforisme şi scrisori*, p. 60-61
53) Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, pp. 243–244
54) Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, ed. cit., p. 186
55) ibid., p. 188
56) Fr., Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 331, 318-319
57) ibid., p. 409
58) Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, pp. 226–227
59) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 400
60) Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, ed. cit., p. 124
61) ibid., p. 52
62) Fr. Nietzsche, *Aforisme şi scrisori*, ed. cit. p.21
63) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 315-323
64) Fr. Nietzsche, *Aforisme şi scrisori*, ed. cit., p. 92-93
65) ibid.,p. 63-64. „Specia inferioară („turmă“, „masa“, „societatea“) îşi pierde modestia, umflându-şi nevoile în valori cosmice şi metafizice. În acest fel întreaga existenţă se vulgarizează: căci în măsura în care masa domină, ea tiranizează excepţiile, astfel că acestea îşi pierd credinţa în ele însele şi devin nihiliste.“
66) ibid., p. 82
67) ibid., p. 83. „Toate «dorinţele» legate de fiinţa umană au fost nişte excese absurde şi primejdioase, cu ajutorul cărora o categorie particulară de omeni voia să agaţe, în chip de lege, de gâtul tuturor oamenilor propriile ei condiţii de menţinere şi dezvoltare“; „orice «dorinţă» de asemenea natură devenită dominantă a coborât până acum nivelul de valoare umană, forţa şi încrederea omului în viitor“; „sărăcia şi mentalitatea încuiată se dau de gol – şi astăzi încă – mai ales atunci când omul doreşte“; „aptitudinea omului de a postula valori a fost până acum prea puţin dezvoltată pentru a aprecia cum se cuvine valoarea umană şi nu numai «dezirabilă»“; „idealul a fost până acum forţa propriu-zis denigratoare a omului şi universului, suflarea otrăvită aruncată asupra realităţii, marea ispită a nimicului...“
68) Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, Introducere, cronologie şi traducere de Ştefan Aug. Doinaş, Humanitas, 1997, p. 77
69) Friedrich Nietzsche, *Aforisme şi scrisori*, ed. cit., p. 36. „La bucuriile omeneşti cele mai înalte şi mai nobile, în care existenţa îşi sărbătoreşte propria transfigurare, ajung, după cum se şi cuvine, doar cei mai aleşi şi mai desăvârşiţi: dar chiar şi aceştia numai după ce ei înşişi şi strămoşii lor au trăit o lungă viaţă pregătitoare, îndreptată spre acest scop, nefiind nici măcar conştienţi de el“ (pp. 36–37).

IV. Existenţialismul – angoasă şi comunicare existenţială

1) S.Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J Gateau, Editions Gallimard, 1935, p.66

2) Cf. *La philosophie*, Les dictionnaire Marabout
3) J.P.Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p.33
4) M.Heidegger, *L'Être et le temps*, nr.f., Gallimard, 1967, p.28

V. Pragmatismul-despre semioză, adevăr şi sensurile utilităţii

1) Charles S. Peirce, *Semnificație şi acțiune*, Prefață: Andrei Marga, Selecția textelor şi traducere din limba engleză: Delia Marga, Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 156
2) William James, *Le pragmatisme*, Traduit par E. Le Brun, avec une Introduction par H. Bergson, Paris, Ernest Flammarion, éditeur, 1918, pp. 24–25
3) Alexandru Boboc, *Limbaj şi ontologie*, Edit. didactică şi pedagogică, R.A., Bucureşti, 1997, p. 128
4) Charles S. Peirce, *Semnificație şi acțiune*, ed. cit., pp. 139–140
5) ibid., pp. 69–70
6) ibid., pp. 81–82
7) ibid., p. 103
8) ibid., p. 106
9) ibid., p. 143
10) ibid., p. 179
11) ibid., p. 203
12) William James, *Le pragmatisme*, ed. cit., pp. 56–57
13) ibid., p. 74
14) ibid., p. 185
15) ibid., p. 187
16) ibid., p. 190
17) ibid., p. 203
18) ibid., p. 64
19) John Dewey, *Experience and Nature*, Londra, 1929, p. 179
20) John Dewey, *Democrație şi educație*, Edit. didactică şi pedagogică, 1972, pp. 295–298
21) William James, *Introduction à la Philosophie*, Traduit par Roger Picard, Paris, 1914, p. 174.

VI. Conştiinţă, inconştient şi acte de limbaj

1) Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Une Logique de la communication*, Points Essais-Seuil, 1972, p. 23
2) Henri Ey, *Conştiința*, Edit.ştiințifică şi enciclopedică, 1983, p.42
3) J.Piaget, *Psihologia inteligenței*, Edit.ştiințifică, 1965
4) John R.Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995, p.16
5) Ibid., p.183
6) Ibid., p.184-187
7) Ibid., p.197
8) Ibid., p.210
9) Ibid., p.214-215
10) Ibid., p.235
11) Ibid., p.239-256
12) John R. Searle, *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Traduit de l'americain par Claude Pichevin, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 9
13) ibid., pp. 9–10, 15, 19
14) John R.Searle, *Les actes de langage*, Hermann, Paris, 1972, p.56
15) Ibid., p.52

VII. Lingvistică, structuralism şi semiologie. Modelul omului dialogal

1) Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Éditions de Minuit, 1963, p.137
2) Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973, p. 83. Autorul dezvoltă teoria generală a sistemelor luând în discuţie cu predilecţie sfera biologicului. Afirmaţia potrivit căreia conceptele teoriei generale a sistemelor pot înlocui teoria filosofică a categoriilor este privită de Bertalanffy însuşi cu unele rezerve de principiu, aşa încât trebuie interpretată mai degrabă ca şansă de a aborda în termenii ştiinţei chestiuni care, prin tradiţie, intrau în sfera conceptualizărilor filosofice, fără a fi vorba de un reducţionism scientist. Totuşi, Erwin Laszló sugerează că în teoria generală a sistemelor se află o nouă filosofie a naturii. L. von Bertalanffy sesizează că acest model ştiinţific nu trebuie să ocolească – de fapt, nu poate să rezolve – aspectele ireductibile ale umanului: „societatea umană nu este o comunitate de furnici sau de termite guvernată de un instinct ereditar şi controlată de legi ale unui tot supraordonat; ea este fondată pe propăşirea individului şi este pierdută dacă atribuie individului doar rolul unei rotiţe într-un mecanism social“ (p. 51). Aşadar, nu poate intra în discuţie substituirea filosofiei printr-o paradigmă ştiinţifică; teoria sistemelor are nevoie de repere axiologice şi de întemeiere filosofică.
3) Raymond Boudon, *Texte sociologice alese*, Humanitas, 1990, p. 39; de asemenea, pp. 42–43; 50; 65; 87–88; 91
4) Jean Piaget, *Structuralismul*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1973, p. 7. Acest autor subliniază că „ o structură comportă, în primul rând, legi ale totalităţilor, distincte de cele ale elementelor sale şi permiţând chiar să se facă o totală abstracţie de asemenea elemente; în al doilea rând, aceste proprietăţi de ansamblu sunt legi de transformare, în opoziţie cu legile formale oarecare; în al treilea rând, orice structură comportă o autoreglare într-un dublu sens, şi anume: combinările sale nu conduc în afara graniţelor şi nu fac apel la nimic exterior unor asemenea graniţe (fapt care nu o împiedică să se subdividă în substructuri care-i moştenesc proprietăţile, prezentând totuşi fiecare trăsăturile sale limitative). O structură în stadiul desăvârşirii (în opoziţie cu eventualele sale stări de formare sau de elaborare) formează deci un sistem închis (putând la rândul său să se integreze sub o formă de substructură în noi structuri mai ample) şi tocmai această închidere îi asigură autonomia şi forţa intrinsecă.“ (Jean Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1972, pp. 7–8).
5) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1966, p.6
6) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la colaboration de Albert Riedlinger, Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Postface de Louis-Jean Calvet, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 23,24
7) ibid., p. 25
8) ibid., p. 26,27
9) ibid., pp. 30–31
10) ibid., p.33
11) ibid., p.34
12) Cf. mai pe larg nota 129 (p. 439) a lui Tullio de Mauro
13) ibid., p.98, 99; imaginea acustică este văzută ca reprezentare a sunetului şi nu ca sunet articulat; se face abstracţie, deci, de realizarea sa prin vorbirea efectivă, înţelegându-se limba ca „depozit“ de imagini acustice care reprezintă cuvintele.
14) ibid., p. 100 şi urm.
15) ibid., pp.107–108; cf. şi nota 1 de la p. 108

16) Louis Hjelmslev, *Essais linguistique*, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 81. Într-o notă de subsol (cf. p. 90), Hjelmslev propune, ca echivalenţi de traducere pentru *Schemă – Uzaj*, în engleză *„pattern“* şi *„usage“,* în limba germană *Sprachbau* şi *Sprachgebrauch*; în franceză, ca sinonim pentru *„schéma“,* propune *„charpente (de la langue)“.*
17) ibid., p. 85
18) ibid., p. 90
19) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Éditions Gallimard, 1974, p. 51-52
20) ibid., p. 53
21) ibid., p. 54
22) ibid., p. 57
23) ibid., p. 60
24) Roland Barthes, *Éléments de sémiologie, în Communication*, nr. 4/1964; sau *Le degré zéro de l'ecriture. Suivi d'Élements de sémiologie*, Éditions Gonthier, Paris, 1964, p. 80, 81; text reluat în *L'aventure sémiologique*, Éditions du Seuil, 1985, p. 29
25) Cf. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, ed. cit., pp. 61,62
26) ibid., p. 63
27) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1966, p. 16,17
28) ibid., p. 26
29) ibid., p. 28, 29
30) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, ed. cit., p. 25
31) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 30
32) ibid., p. 44
33) Claude Hagège, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 302
34) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 38
35) ibid., pp. 38–39
36) ibid., p. 172
37) ibid., p. 148
38) Claude Hagège, *L'homme de paroles,* ed. cit*.,* p. 305
39) ibid., p. 312
40) ibid., p. 318, 332
41) ibid., p. 62
42) ibid., p. 347
43) ibid., p. 348
44) ibid., p. 349
45) ibid., p. 350
46) ibid., p. 351

VIII. Sisteme de semnificare şi procese de comunicare. Domeniile semioticii

1) Charles Morris, *Foundations of the Theory of Signs* (1938), VII, 17 (*Humanistic Implications of Semiotic*); în *Writings on the General Theory of Signs*, Den Haag, Mouton, 1971
2) Umberto Eco, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, Adapté de l'italien par Jean-Marie Klinkenberg, Éditions Labor, Bruxelles, 1988, p. 255
3) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale, II, (Rapports internes et externes du langage)*, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 27
4) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 34
5) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, II, ed. cit., p. 32

6) A. J. Greimas, *Despre sens. Eseuri semiotice*, Editura Univers, Bucureşti, 1975, p. 27
7) Roland Barthes, *Eléments de sémiologie*, în *Communication*, nr. 4/1964; sau *Le degré zéro de l'écriture. Suivi d'Eléments de sémiologie*, Éditions Gonthier, Paris, 1964, p. 81; textul este reluat în *L'aventure sémiologique*, Éditions du Seuil, 1985, p.29; „cunoaşterea semiologică nu poate să fie în prezent decât o copie a cunoaşterii lingvistice“ (infra, p. 19); semnul lingvistic trebuie luat ca model pentru semnul semiologic (ibid., p.40); din lingvistică pot fi degajate concepte analitice menite să reconstituie funcţionarea sistemelor de semnificare care se deosebesc de limbă (ibid., p. 80), ceea ce nu înseamnă că acestea pot fi aplicate intact, nici că semiologia ar trebui să urmeze întocmai modelul lingvistic (ibid., p.19)
8) Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, ed. cit. p.138
9) P. Francastel, *Art et psychologie. Explorations et théories de ce demisiècle*, în *La psychologie du XX-e siècle*, P.U.F., 1954, p. 189 – 190; *Champ figuratif et histoire*, în *Aujourd'hui l'histoire,* Enquète de la Nouvelle critique, Éditions sociale, 1974, p. 219
10) Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, Traducere de Anca Giurescu şi Cezar Radu, Postfaţă şi note de Cezar Radu, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 20
11) Cf. interviul cu D'Arco Silvio Avalle – Marin Mincu, *Semiotica literară italiană*, Univers, 1983, p. 25
12) Umberto Eco, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, ed. cit., p. 31
13) idem, pp. 33–34
14) idem, p. 47
15) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, I, (*Les fondations du langage*), Traduit et préfacé par Nicolas Ruwet, Édition de Minuit, Paris, 1963, pp. 209–221; schema comunicării verbale şi cea a funcţiilor limbajului se află la p. 214 şi respectiv, p. 220
16) Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Nuovi saggi italiani, Milano, 1968, p.14
17) E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Éditions de Minuit, 1974, p. 7
18) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., pp. 51–52
19) Abraham Moles, *Psihologia kitsch-ului*, Editura Meridiane, 1980, p. 8
20) I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Univers, 1974, p. 54
21) ibid., p. 18
22) Abraham A. Moles, *Sociodinamica culturii*, traducere de I. Pecher, Editura ştiinţifică, 1974, p. 47
23) ibid., p. 48
24) ibid., p. 49
25) ibid., p. 55
26) Julia Kristeva, *Semiotica: ştiinţă critică şi / sau critică a ştiinţei*, în *Pentru o teorie a textului (Antologie „Tel Quel“ 1960 – 1971)*, Introducere, antologie şi traducere Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, Bucureşti, Editura Univers, 1980, p. 314
27) Julia Kristeva, op. cit., p. 304; Producerea de modele dispuse la permanentă (auto-) contestare este gestul prin care semiotica proliferează o conştiinţă critică a ştiinţificului: „mai puţin (sau mai mult) decât o ştiinţă, ea (semiotica – n. n.) este mai degrabă spaţiul agresivităţii şi al deziluziei discursului ştiinţific, în chiar interiorul acestui discurs“; aceleaşi aspecte – ibid., pp. 301–303.
28) Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, ed. cit., p. 382. Subiectul uman este interpretat în teoria codurilor ca „un mod de a privi lumea“: „pentru a-l cunoaşte, el nu poate fi considerat dacât ca un mod de a segmenta universul şi de a asocia unităţi de expresie cu

unități de conținut, într-un travaliu în cursul căruia aceste concrețiuni istorico-sistematice se fac şi se refac fără răgaz" (ibidem).

IX. Limbajul, comunicarea şi fiinţarea în abordări hermeneutice

1) W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, P.U.F., 1942, p. 154
2) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, 1976, p. 330
3) Franz Mussner, *Histoire de l'herméneutique. De Schleiermacher à nos jours,* Les Éditions du Cerf, 1972, p. 23
4) ibidem, cf. şi pp. 93–94
5) Wilhelm Dilthey, *Geneza hermeneuticii,* în *Filosofie contemporană,* Texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Editura Garamond, p. 45
6) ibid., pp. 27–28
7) ibid., p. 29,30
8) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, ed. cit., p. 21
9) ibid., p. 8-10
10) ibid., p. 12, 19
11) ibid., pp. 103–104
12) ibid., pp. 114–115
13) ibid., p. 145
14) ibid., p. 225; cf. şi p. 235
15) ibid., p. 303
16) ibid., p. 306
17) ibid., p. 311
18) Alexandru Boboc, *Limbaj şi ontologie*, ed. cit., pp. 139–140
19) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parénté*, Éditions Mouton, 1971, p.10
20) Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, Edit. științifică, Bucureşti, 1970, p. 415
21) Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Julliard, 1961, p. 180 şi urm.
22) Jean Pouillon, *Sartre et Lévi-Strauss*, în vol. *Claude Lévi-Strauss*, Textes de et sur Claude Lévi-Strauss, réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Gallimard, 1979, p. 23
23) Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, ed. cit., p. 419
24) Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 13
25) ibid., p. 323
26) ibid., p. 396
27) ibid., pp. 332, 333
28) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Éditions du Seuil, 1986, pp. 137–158; rezumăm în continuare acest punct de vedere.
29) Pierre Guiraud, *La sémiologie*, P.U.F., Paris, 1973, pp. 77–78
30) ibid., p. 80, 82
31) Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, 1995, p. 50
32) ibid., p. 61

X. Semnificaţia epistemologică a disputei empirism-raţionalism. Filosofia ştiinţei

1) Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, Editura ALL, Bucureşti, 1994, pp. 81–82
2) Mario Bunge, *Ştiință şi filosofie*, Editura politică, Bucureşti, 1984, p. 27

3) John Jocke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol.I, Editura ştiinţifică, 1961, Bucureşti, pp. 95–96. Trebuie reţinut că Locke acceptă, pe lângă principiul experienţei, şi evidenţa unei cunoaşteri intuitive – prin care luăm cunoştinţă de propria noastră viaţă interioară, în calitate de fiinţe spirituale – şi a unei cunoaşteri demonstrative a existenţei lui Dumnezeu. Empirismul său este, deci, încapsulat unei viziuni mult mai cuprinzătoare, cu dominante religioase de epocă, asupra omului şi a puterilor intelectuale specifice acestuia. „Noi cunoaştem propria noastră existenţă prin intuiţie; existenţa lui Dumnezeu prin demonstraţie; şi existenţa celorlalte lucruri prin senzaţie" (ibid., vol.II, p.228).
   „Cât despre propria noastră existenţă, noi o percepem aşa de simplu şi de sigur, încât ea nici nu mai are nevoie de probe, nici nu este susceptibilă să fie demonstrată. Căci nimic nu poate fi mai evident decât propria noastră existenţă. Eu gândesc, judec, simt plăcere şi durere; poate vreuna din acestea să fie mai evidentă pentru mine, decât propria mea existenţă? Dacă mă îndoiesc de toate celelalte lucruri, chiar această îndoială mă face să percep propria mea existenţă şi nu-mi va permite să mă îndoiesc de ea" (ibidem).
   „Despre cunoaşterea ce avem că există un Dumnezeu" (ibid., pp. 229–240), sugerăm doar câţiva paşi ai demonstraţiei: omul ştie că el însuşi există, iar nimicul nu poate produce o fiinţă; prin urmare, există ceva etern – atotputernic, atotştiutor, desăvârşit (å Dumnezeu) – dovedit nu numai de ideea noastră despre el, ci şi de faptul că ceva există dintotdeauna; acel ceva nu poate fi decât o existenţă cugetătoare, întrucât un lucru necugetător nu poate produce o fiinţă cugetătoare; prin urmare există o înţelepciune eternă ş.a.m.d.
4) Cf. David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 99
5) ibid., p.100
6) ibid., p.103. Cf. şi *Secţiunea VII*
7) I.Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 92
8) mai pe larg în: Edmond Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, 1938, p.328; P. Foulquié, R.Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., 1978, pp. 413–415; Gérard Legrand, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, p.162; Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosophia*, Unione tipografico-editrice Torinese, 1964, pp. 506–508; André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 1972, pp.579–583
9) Albert Brimo, *Les méthodes des sciences sociales*, Éditions Montchrestien, 1972, p. 322
10) Carl G.Hempel, *Eléments d'épistémologie*, Librairie Armand Colin, 1972, p.84
11) Cf. *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*, Textes de Jaques Rueff et essais rédigés en son honneur, Payot-Paris, 1976
12) Jean Piaget, *Epistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, Paris, 1970, p. 75
13) Robert Blanché, *L'épistémologie*, Paris, PUF, 1972, p. 16
14) Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie*, ed. cit., p. 433

XI. Spirit ştiinţific modern şi obstacole epistemologice

1) G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Ed. Vrin, Paris, 1938, p.23
2) Cf. G. Bachelard, *Étude sur l'evolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*, Paris, Ed. Vrin, 1928. Aprecieri generale cu privire la rupturile epistemologice care au marcat evoluţia fizicii sunt prezente mai ales în *Noumène et microphysique* (Cf. în *G. Bachelard*, études, présentation de G.Ganguilhem, Paris, J.Vrin, 1970), studiu din care vom cita în continuare.

3) G.Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, P.U.F., 1949, p.101
4) G. Bachelard, *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel Esprit Scientifique*, Paris, PUF, 1940, p.10
5) ibid., p.11-13
6) G.Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, ed. cit., p.121
7) ibid., p.124.
8) ibid., p.132
9) ibid., p.6
10) ibid., p.4
11) G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, ed. cit., p.16, 17
12) Cf. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, 1953, p. 209

XII. Filosofie analitică. De la «jocurile de limbaj» la teoria actelor de limbaj

1) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, p.123, 124
2) ibid., p. 62
3) Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, ed. cit, p. 59
4) Ludwig Wittgenstein, op.cit., pp. 123–124
5) Bertrand Russell, *Problèmes des philosophie*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1975, p. 68
6) Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1969, p. 27
7) Rudolf Carap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Hermann, Paris, 1934, p.134
8) Rudolf Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique*, Armand Colin, Paris, 1973, pp. 183, 216
9) Karl R.Popper, *Logica cercetării*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p.79
10) W.v.O.Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie [Orientări contemporane],* antologie şi traducere de Ilie Pârvu, Editura politică, Bucureşti, 1974, p.53
11) ibid., p.58
12) Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flonta, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 143
13) ibid., p. 148
14) ibid., p.67
15) Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Tel-Gallimard, 1961, p. 125. O „imagine aproximativă" a succesiunii tipurilor de limbaj poate fi oferită de schimbările matematicilor. Multiplicitatea jocurilor de limbaj este sugerată prin exemple: a comanda şi a acţiona conform unor ordine; a descrie un obiect pornind de la aspect sau de la măsurile luate; reconstituirea unui obiect după o descripţie (desenul); a raporta un eveniment; a face conjecturi subiectului unui eveniment; a forma o ipoteză şi a o examina; reprezentarea rezultatelor unei experimentări prin tabele şi diagrame; a inventa o istorie şi a citi; a juca teatru; a cânta «ronde»; a ghici enigme; a face o glumă; a povesti; a rezolva o problemă de aritmetică practică; a traduce o limbă în alta; a solicita, a mulţumi, a blestema, a saluta, a (se) ruga (ibid., pp. 125–126). Exemplificări similare în – L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit., p. 148.
   De fapt, trimiterile nesistematice ale lui Wittgenstein către diferitele moduri comune de a folosi limbajul sunt valorificate de Austin şi Searle în analiza enunţurilor performative şi, respectiv, în elaborarea unei tipologii a actelor de limbaj.
16) L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit. pp. 50–51
17) John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire,* Éditions du Seuil, Paris, 1970, pp. 40–41

18) John R. Searle, *Les actes de langage*, *Essai de philosophie de langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 48
19) ibid., p. 52
20) ibid., p. 54
21) John R. Searle, *Les actes du langage,* ed. cit. p. 56
22) John R. Searle, *Les actes de langage*, ed. cit., pp. 83–84; 88–89
23) John R. Searle, *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, traduction et préface par Jöelle Proust, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 71
24) ibid., p. 40
25) John R. Searle, *Les actes de langage*, ed. cit., p.58
26) Cf. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, 1970, cap. II, III, IV; sinteza acestui punct de vedere, în John R. Searle, *Sens et expression*, ed. cit., pp. 47–51
27) John Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 43
28) ibid., p. 45
29) ibid., pp. 45–46
30) ibid., p. 32
31) ibid., p. 52
32) ibid., p. 54
33) ibid., p. 57, 59
34) John R. Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 167
35) ibid., p. 118, 123
36) ibid., p. 196
37) Joëlle Proust, *Préface*, în op. cit., p. 16
38) Noam Chomsky, *Réflexions sur le langage*, Traduit de l'anglais par Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, 1981, p.73
39) ibid., pp. 79–80
40) Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Troisième édition corigée et augmentée, Hermann – Éditeurs des sciences et des arts, 1991, p. 98
41) ibid., p. 6. Autorul face câteva precizări terminologice: „prin *frază*, voi înțelege ceea ce englezii numesc *sentence-type*, adică materialul lingvistic ce formează obiectul vorbirii, combinația de semne pe care se încearcă a o face să apară printr-o succesiune de sunete sau litere. Este vorba, deci, de o entitate abstractă, care nu este perceptibilă în ea însăşi, ci doar prin intermediul manifestărilor concrete. Ceea ce voi numi *enunț* este tocmai realizarea unei fraze sub forma unei secvențe sonore sau grafice determinate, localizată într-un punct determinat al spațiului şi timpului. Nu va trebui, deci, să se spună că un enunț a fost de multe ori repetat, ci că au loc mai multe enunțări ale aceleiaşi fraze. Aşadar, enunțul poate să se definească drept ocurență de frază, ceea ce englezii numesc *sentence-token*. Voi prelungi această primă distincție, din punct de vedere semantic, opunând *«semnificația»*, valoare semantică atribuită frazei, şi *«sensul»*, valoare semantică manifestată în enunț" (ibid., pp. 279-280).
42) ibid., p. 12
43) ibid., p. 25

XIII. Falsificaţionismul lui Karl R. Popper şi epistemologii post-popperiene

1) Karl R.Popper, *Logica cercetării*, Edit. Ştiințifică şi enciclopedică, 1981, p.84
2) ibid., p.59
3) ibid., p.73

4) ibid., p.75
5) ibid., p.77
6) ibid., p.257
7) Karl R.Popper, *Adevăr, raționalitate şi progresul cunoaşterii ştiinţifice*, în vol. *Logica ştiinţei*, 1979, p.110
8) K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, 1963, p.50
9) K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionnary Approach*, London, 1972, p.79
10) K. Popper, *Adevăr, raționalitate şi progresul cunoaşterii ştiinţifice*, în op. cit., p.117
11) K. Popper, *Conjectures and Refutations*, ed. cit., p.51
12) Karl R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit. 118
13) Karl R. Popper, *Le réalisme et la science*, *Post-scriptum à La Logique de la découverte scientifique*, I, Éditions établie et annotée par W. W. Bartley III, Traduction de Alain Boyer et Daniel Andler, Hermann éditeurs des sciences et des arts, Paris, 1990, p. 2 cf. şi sugestiile din p. 1: „falsifiable“=“empiriquement réfutable“; „falsifiabilité“ = „réfutabilité empirique“.
14) ibid., p. 4
15) Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, 1998, p. 120-121
16) Karl R. Popper, *Le réalisme et la science*, ed. cit., p. 26
17) ibid., p. 45
18) ibid., p. 152
19) ibid., p. 197
20) ibid., p. 94, 95. Inducția surprinde „regularitățile aparente ale naturii“ (p. 51), erijând repetiția în „normă pentru justificarea credințelor“ (p. 72). H u m e a demonstrat că inducția este „rațional[mente] nejustificabilă“, ci doar în manieră practică (p. 72). Deci, nici o inferență validă nu poate să ne permită să trecem de la observație la teorie“ (p. 74). Neexistând „nici o inferență verificantă“, este evident că inducția se reduce la problema „credinței raționale“ (p. 75).
21) ibid., p. 199. În acelaşi sens, autorul apreciază că există numeroase moduri de închidere intelectuală; „putem să fim nu numai prizonierii unui limbaj, ci şi ai „ideologiilor totale“, imanente limbajului, de care se poate să nu fim conştienți şi, din această cauză, suntem incapabili să le criticăm şi să le transcendem“ (ibid., p. 37); recunoscând această situație de fapt, trebuie să admitem că nu putem exagera puterea de înțelegere la care avem acces.
22) K. Popper, *Objective Knowledge*, ed. cit., p. 9
23) Ibidem, p.7
24) K. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p. 133
25) Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, ed. cit., pp. 44–45
26) Karl R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p.68
27) Thomas S.Kuhn, *Tensiunea esențială*, Editura ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, p.46
28) Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor ştiințifice*, Editura ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p.48
29) ibid., p.122
30) Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p.359
31) Alan F. Chalmers, *Qu'est -ce que la science? [Récents dévelopement en philosophie des sciences; Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend],* Traduit de L'anglais par Mechel Biezunski, Éditions La Decouvérte, Paris, 1987, p.107

32) Paul Feyerabend, *Contre la Méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. Baudouin Jourdaut et Agnès Schlumberger, Seuil, Paris, 1979, p.332-333
33) ibid, p.48
34) ibid p.13

XIV. Filosofia moralei. Teoria competenţei comunicaţionale şi etica

1) Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 146
2) Nicolai Hartmann, *Etica: Introducere*, în antologia *Filosofie contemporană*, texte alese şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N.Roşca, Edit.Garamond, 1996, p.154
3) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Ed.du Cerf, 1995, p.193
4) Mihai Ralea, *Scrieri din trecu*t, vol. II, E.S.P.L.A., 1957, p. 260
5) Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, Edit. Ştiinţifică, 1972, p.176
6) N.Hartmann, *Estetica*, Edit., Univers, 1974, p.365
7) Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească,* Edit.Eminescu, 1987, p.134
8) Nicolae Iorga, *Scrieri despre artă*, Edit.Meridiane, 1968, p.25-26
9) D.D.Roşca, *Existenţa tragică*, Edit.Ştiinţifică, 1968, p.121
10) D.D.Roşca, *Puncte de sprijin*, Edit.Ţara, Sibiu, 1943, eseul *Mitul utilului*
11) D.D.Roşca, *Existenţa tragică*, ed.cit., p.122
12) Mihai Ralea, *Teoria succesului*, în *Prelegeri de estetică*, 1975, p.53
13) Tudor Vianu, *Opere*, vol.9, Edit.Minerva, 1980, p.501
14) Mihai Ralea, *Scrieri din trecut*, II, ed.cit., p.296-297
15) Cf. *Reflecţii despre fericire*, antologie întocmită de M.Diaconu, Ed.Politică
16) Friedrich Schiller, *Scrieri estetice*, Edit.Univers, 1981, p.163
17) A.Camus, *Eseuri*, Edit.Univers, 1976, p.375-376
18) Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol.I, Edit.Academiei, 1973, p.381
19) Tadeusz Kotarbinski, *Meditaţii despre viaţa demnă*, Editura ştiinţifica, 1970, p.42
20) E.Fromm, *Texte alese*, Editura politică, 1983, p.239-240
21) Ibid., p.238
22) Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine*, Presses Universitaires de France, 1994, p.6
23) Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Edit.Babel, Bucureşti, 1996, p.57, 58, 59
24) Guy Durand, *La Bioéthique (nature, principes, enjeux)*, Les Editions du Cerf, 1989, p.19-20
25) Ibid., p.28
26) Ibid., p.30
27) Ibid., p.34-35
28) Ibid., p.40
29) Cf. Jean-François Malherbe, *Pour une éthique de la médecine*, Librairie Larousse, 1987, p.74-75
30) Robert Misrahi, *La signification de l'éthique*, Synthélabo, 1995, p.27
31) Ibid., p.33
32) Ibid., p.34
33) Ibid., p.40
34) Ibid., p.44
35) Ibid., p.48
36) Ibid., p.76
37) Ibid., p.86

38) Ibid., p.95
39) Ibid., p.97
40) Ibid., p.99
41) Ibid., p.103
42) Ibid., p.105
43) Ibid., p.107
44) Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, Presses Universitaires de Lille, 1987, p.43
45) ibid., p. 46
46) ibid., p. 48
47) ibid., pp. 56–57
48) ibid., pp. 66–67
49) ibid., p. 74
50) ibid., p. 76
51) ibid., pp. 79–80
52) ibid., p. 77
53) ibid., p. 80
54) ibid., pp. 92–93
55) ibid., p. 94
56) ibid., p. 97
57) ibid., p. 98
58) ibid., p. 99
59) ibid., pp. 124–125
60) ibid., p. 126
61) ibid., p. 127
62) Cf. ibid., p. 28
63) ibid., p. 131
64) ibid., p. 133
65) ibid., pp. 133–134
66) Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1986, p. 148
67) Cf. ibid., p. 79; mai pe larg – pp. 134–-156
68) Jean-Marie Domenach, *La responsabilité. Essai sur le fondement du civisme*, Hatier, Paris, 1994, p. 14
69) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité,* ed. cit., p. 13
70) Jean-Marie Domenach, *La responsabilité*, ed. cit., p. 73
71) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, ed. cit., pp. 30, 31